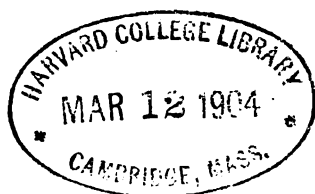
SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME TRENTAQUATTRESIMO

NAPOLI
STAB. TIPOGRAFICO DELLA R. UNIVERSITÀ
A. Tessitore & Figlio
1903

IL
MATERIALISMO
NELLA
STORIA DEL DIRITTO

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FRANCESCO PEPERE

Le leggi dell'umana natura sono nello stesso tempo le leggi della storia. Quella è la genesi, questa il filiato. Imperocchè dotata, siccome è, la natura umana d' intelligenza e di libertà, crea il mondo delle idee e dei fatti, che è il contenuto della storia. E però se la natura umana è la fattrice della storia, ne seguita, che qual' è l' ordine secondo cui le facoltà e le potenze di essa natura si svolgono, tale è ancora il modo regolare di esistenza della vita della umanità, e quindi l' ordinato processo della storia.

La natura degli esseri umani in ciò diversifica da quella degli animali bruti, che questi son destinati a vivere fisicamente e servire agli scopi degli uomini, e quelli non solo a fisicamente ma eziandio a idealmente vivere. E questa idealità è riposta nello sviluppo delle tre facoltà, l' intellettiva, la morale e l' estetica, nel secondare i tre affetti, dell'umanità,

della patria e della famiglia, e nel ricercare il benessere fisico e l' economico. E questa è la forma della perfetta natura umana, la quale apporta le regole alla vita e le leggi alla storia. Ed una tal forma procede dal conservare quello stato di natura che è insito nella natura umana, ed il quale richiede che lo sviluppo delle umane facoltà e potenze proceda secondo le leggi del dominio delle superiori facoltà sulle inferiori potenze.

E quello stato di armonia dell' umana natura dicono i sommi filosofi della Grecia, Platone ed Aristotile, che appartiene al diritto di elevarlo a teorica e ad imperativo in una.

Platone dice che nessuna cosa più della giustizia somiglia all' armonia. Perchè questa consiste nella disposizione delle parti all' ordine, e questo è l' ordine di natura il quale esige il comando della ragione e l' obbedienza a questa degl' istinti e delle passioni, giacchè se la cupidigia e la voluttà dominassero nell' uomo, ne sarebbe pervertita la sua natura. Ond'è che l' interna armonia delle umane facoltà e potenze si converte nell' ordine esterno della giustizia (1).

Per Aristotile la giustizia è similmente l'armonia, e sotto due rispetti. Il primo che « nella giustizia ogni virtù si chiude ». E ciò significa che la giustizia è la sovrana virtù la quale presiede a tutte le altre perchè ne regola gli atti. Ed in tal modo

(1) RITTER, *Storia della filosofia antica*, Tom. III, l. XI, cap. II.

compie ancora la giustizia l'uffizio di proporzione nel mezzo delle virtù medesime.

Il secondo è quello, che essa è similmente equità, perchè distribuisce secondo questa i beni tra gli uomini coll' attribuire a ciascuno quello che gli convenga e non oltre, a scapito degli altri. Per il qual modo si effettua l' eguaglianza tra gli uomini stessi e quindi l' armonica loro coesistenza nella società civile (1).

Il qual concetto aristotelico vediamo riprodotto dall'intelletto giuridico romano, il quale concepisce la giustizia come misura dei beni tra gli uomini fondata sull' equità. « Ius est ars boni et aequi ». E ciò vuol dire che l' idea del bene non può sussistere disgiunta dall' idea dell' equità, e per la ragione che il bene quando si considera rispetto agli altri deve avere una misura secondo cui dev' essere distribuito tra gli uomini. E questa misura è l' *aequum* che attribuisce il *bonum* secondo la debita proporzione. Dal che nasce il *jus suum cuique*. E l' effettuazione di questa legge del *bonum aequum*, dell' egual bene, sta tutta la giustizia che dev' essere adempiuta dalla *costans ac perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*. L' idea del bene è obbietto dell' etica, ma l' effettuazione di questa idea rispetto agli uomini, col mezzo della equità, appartiene al Diritto. Per la qual cosa l' etica si completa nel Diritto come il Diritto s'impola sull' etica. Ond' è che l'idea

(1) *Etica*, Lib. I, cap. V.

etico-giuridica può solo comporre la vera dottrina del Diritto. Imperocchè questa idea contiene in sè e quindi trasfonde in tutto il contenuto del Diritto i due elementi, l'ideale ed il materiale, che è l'utilità economica. Dalla qual dottrina il Vico desunse quella sua magistrale definizione del Diritto, la quale comprende i due predetti elementi, e composti ad ordine, dicente: « Ius est in natura utile aeterno commensu aequum ». L'utile è l'elemento materiale, ma subordinato all'elemento razionale ed ideale dell'eterna misura, secondo cui viene con equità distribuito tra gli uomini.

L'utile adunque o il puro bene economico non può essere elevato a principio supremo del Diritto perchè la natura di tal bene è quella di ricercare la conservazione ed il godimento della vita senza riguardo all'idea vera del bene, la quale trae seco i due postulati: l'uno che l'equità e non l'appetito dei sensi sia la misura dei beni da attribuirsi agli uomini; l'altro che il bene umano non sia ristretto al solo bene materiale ed economico ma si dilati agli altri due beni ed a questi superiori, l'intellettivo ed il morale. Pretendere adunque che il materialismo domini ed occupi tutto il campo del Diritto senza riguardo agli scopi superiori degli uomini, è il medesimo che volere il dominio del principio animale sull'umano.

É quella dottrina innanzi detta fondata sull'idea etico-giuridica è ancora tanto più vera in quanto che contiene in sè il principio perfezionativo del Di-

ritto, cioè il principio dell' altruismo, potenziato a discendere dal campo dell' etica in quello del Diritto. Ed un argomento che suggella la conformità di essa dottrina al vero è dato dalla storia, come diremo seguitando.

Il Diritto non vive nel puro campo speculativo come la filosofia, ma nel mondo delle nazioni imperocchè uffizio del Diritto è quello di reggere la vita delle nazioni medesime. E però nel Diritto il vero si converte col fatto, e l' ideale nel reale. E siccome la vita delle nazioni governate dal Diritto è la storia, così il Diritto sotto tale aspetto è il processo storico dell' idea del giusto nel tempo e nello spazio. Il qual concetto accomuna la storia del Diritto con la storia dell' umanità, imperocchè la vita del genere umano si esplica sotto l'impero della giustizia eterna che è la *ratio aeterna gubernatrix huius mundi.*

E tenendo dietro al processo storico dell'umanità si ravvisa chiaramente che non il materialismo, ma l' idea etico-giuridica, la quale subordina la materia necessaria alla vita degli uomini alle finalità superiori della vita medesima che sono i suoi ideali, abbia guidato il corso della storia.

Nell' antichità la Grecia inizia e Roma chiude il primo ciclo della civiltà del genere umano. La quale sfolgorò di tanta luce che i raggi di questa splendono eterni nel mondo delle nazioni civili.

Lo spirito di libertà anima le greche repubbliche, e questo sveglia lo sviluppo delle umane facoltà. La

ragione e la fantasia creano imperiture opere di scienza e di arte. E l' una e l' altra sono ispirate ai sublimi ideali. Secondo Aristotile la filosofia è la scienza che avvicina gli uomini alla divinità cioè li rende savi e buoni. Secondo Socrate e Platone dalla filosofia divina debbonsi ripetere così la perfetta sapienza come il perfetto bene (1). Secondo il qual concetto dei tre sommi filosofi della Grecia l'òperare il bene è l' attività razionale. D' onde emana l' intima connessione della filosofia con l' etica e quindi ancora col Diritto, considerato il bene rispetto agli altri , e nella misura secondo cui dev' essere distribuito.

La fantasia crea nella Grecia un mondo divino imperocchè l' arte che la segue plasma nelle figure delle Divinità la sapienza, la bellezza, la fortezza , e tutte le altre potenze dello spirito e fattezze della natura. Ed in tutto questo mondo divino nel quale la Grecia vive, si rivela la idealità del suo spirito.

Roma pervenne per la sua sapienza civile e per l' amore dei cittadini alla patria a quella sua insuperebile altezza. La sapienza civile è rivelata dal suo diritto informato, come sopra notammo, di quell'idea etico-giuridica che si concreta nella *aequitas*. E questa idea è aliena dal materialismo. L' amore della patria esalta così gli animi di sopprimere ogni piacere dei sensi, e sospingere sino al sacrifizio della persona. Così a viso aperto Muzio Scevola vibrava

(1) *Dell' Etica*, Lib. I, cap. VIII.

contro il re Porsenna, nell' atto di stender la mano sul fuoco che ardeva sull'ara votiva ai sacrifizi, quelle altere parole: « En tibi: ut scias quam vile corpus sit iis, qui magnam gloriam appetunt ». E questo atto magnanimo suggellava quell'ideale dello spirito Romano espresso dal sublime suo motto: « Facere et pati fortia Romanum est » (1).

Tramontò il sole dell' impero Romano e dopo la notte della barbarie risorge nell' evo medio l' alba della nuova civiltà colla vittoria riportata dalle città italiane contro l'impero Germanico e la feudalità da esso dipendente; vittoria che partorì il frutto della rivendicazione dei diritti naturali dell' uomo contro la negazione che l' uno e l' altra con violenza ne aveano perpetrata. Per cui effetto furono costituiti i liberi reggimenti delle Repubbliche italiane. Delle quali fu gran vanto l'avere schiantata l'antica e malefica pianta della schiavitù, e segnatamente della Repubblica Fiorentina la quale con lo Statuto dell' anno 1289 promulgò che in ossequio al naturale diritto della libertà erano abolite la schiavitù e tutte le altre istituzioni servili, introdotte dalla nefasta feudalità.

La democrazia, a cui era ordinata la costituzione politica delle Repubbliche italiane, avea la sua base sul gonfalone, che raccoglieva sotto di sè il popolo armato, sulle officine industriali e sulle flotte mercantili. La ricchezza industriale e la mercantile co-

(1) Livio, 1ª decade, Lib. II. cap. XII.

stituivano la nuova potenza economica, che era necessaria a combattere l'aristocrazia feudale forte della ricchezza delle terre, e quindi a richiamare nelle mani del popolo l'esercizio della sovranità.

Ma non era stato il proposito della produzione delle ricchezze il motor primo che agitò gli animi e li sospinse alla creazione del libero Comune, bensì la deliberata volontà di liberarsi dal dispotismo imperiale e dal feudale, e riscattarsi in libertà. Da cui emerse quel libero sviluppo di tutte le umane facoltà che partorì la grande civiltà, e che può dirsi compiuta, delle Repubbliche italiane, imperocchè tutti i lati dell' umana civiltà vi fiorirono: le lettere, le scienze, le arti, l'economia. Ma le ricchezze erano il prodotto della libertà esplicatasi nelle sfere dell'industria e del commercio. E però lo scopo ideale della conquista della libertà, da cui tra gli altri effetti derivò il bene economico, fu la causa del nascimento e delle glorie delle Repubbliche italiane. Dal che scaturì la logica conseguenza, che si riverberò nella storia, che il corrompersi della libertà, degenerante nella popolare licenza e nelle intestine discordie, apportò la caduta di quelle gloriose Repubbliche.

Alle quali successero i principati assoluti. Ma alla loro esistenza di fatto la scienza contrapponeva le sue idee che ne apparecchiavano la demolizione. In effetti all'affermazione della loro potestà, procedente dal loro diritto personale, la scienza contrappose la razional teorica della sovranità emanante dalla volontà del popolo. La verità della qual teorica come

si apprese agl' intelletti, così crollarono i troni dei principati assoluti.

Per tal modo assodato il regno della libertà, progredirono ai nostri tempi gl' intelletti alla ricerca delle teoriche perfezionative del diritto di eguaglianza, e cioè di quella che recasse in atto la più equa distribuzione dei beni materiali tra gli uomini. E due teoriche si contendono il campo sul ponderoso tema, la materialistica e l'etico-giuridica. La prima ricerca alla Economia i suoi principî perchè sta contenta alla soddisfazione dei soli bisogni materiali e del solo benessere economico. La quale teorica trascura i due beni superiori dell' uomo, l' intellettivo ed il morale, riposto nell'essere virtuoso dell'uomo; e però è una teorica parziale e difettiva. Al contrario la teorica etico-giuridica postula il compimento del triplice fine dell'uomo, l'intellettivo, il morale e l'economico; e però è la teorica completa e vera perchè corrisponde perfettamente alle leggi della umana natura, che è intelletto, libertà e senso, ed abbraccia nel suo contenuto così il compimento di quegl'ideali che costituiscono la civiltà delle nazioni, come il conseguimento dei beni materiali necessarî alla vita fisica, e questo ordinato secondo la misura dell'equità, recata a perfezione dall'idea dell'altruismo. Per la qual cosa è la teorica dello sviluppo armonico delle facoltà e delle potenze degli esseri umani, e quindi è la teorica potenziata a dirigere il corso della vita e della storia dell'umanità.

RELIQUIE PROBABILI O POSSIBILI

DEGLI ANTICHI DIALETTI ITALICI NEI MODERNI DIALETTI ITALIANI E NEGL' IDIOMI ROMANZI IN GENERE

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FRANCESCO D' OVIDIO

Reliquie probabili o possibili degli antichi dialetti italici nei moderni dialetti italiani e negl'idiomi romanzi in genere (*)

PARTE PRIMA

INTRODUZIONE GENERALE

I. Che le lingue indigene dei paesi, italici o celtici o celtiberici o daci, che furono romanizzati, prima di soccombere esercitassero una reazione non lieve sul latino che a loro s'andò sostituendo, nessuno oramai vorrebbe più dubitarne. Certo, ei fu un grossolano errore quello d'alcuni vecchi eruditi, i quali pretendevano che quelle lingue vivano tuttora nei linguaggi romanzi, spruzzate di latino soltanto alla superficie, sicchè p. es. il bolognese altro non sia in fondo che un dialetto celtico moderno, e il napoletano un moderno dialetto osco. Anzi errerebbe pure chi si contentasse d' immaginare che dal cozzo del

(*) Questa Memoria era già pronta per la stampa nel 1883, e tal quale ora si dà in luce, senza neppur pretendere di metterla, nei ragguagli bibliografici, in paro con l' ora presente. La *Parte seconda* non potrà venir così presto come l' autore vorrebbe.

latino col celtico, con l'osco e via via, ne risultassero almeno delle *lingue miste*, neppure nel senso in cui lo è p. es. l' inglese (1). No: il latino trionfò risolutamente, e le popolazioni indigene doverono smettere le favelle loro ed assumere la favella latina. Ma nell' assumerla come sarebbero esse riuscite tutt' a un tratto a parlarla bene? come avrebbero potuto « subitamente trionfare delle abitudini organiche contratte sotto l' influenza combinata dei secoli e del clima, per pronunziare il latino come gli abitanti di Roma o del Lazio? » (2). Come avrebbero potuto smettere lì per lì tutte le parole che solevano tradizionalmente associare ai concetti più usuali? e rompere in un punto tutti i conii sintattici in cui fin allora erano state solite di gittare, con rapidità istintiva, il loro pensiero? A parlar latino i popoli indigeni poterono riuscire solo imperfettamente, e col tempo. E frattanto che questo tempo passava, i coloni romani

(1) Sulle lingue miste si può vedere WHITNEY, *On mixture in language* (estratto dalle *American Philological Transactions* del 1881; pp. 26); e la mia recensione nella *Cultura* diretta da R. Bonghi (vol. IV, 75-9).

(2) Parole del FAURIEL, il geniale campione delle lingue anteromane, nella *Bibliothèque de l'École des Chartes* (1.ª serie, 2.° tomo, pag. 518). Cfr. P. MEYER nella stessa *Bibl.* (5.ª s., 5.° t.; a pag. 15-17, della tiratura a parte, in quel vero capolavoro che è il limpido e sobrio articolo sull'*Hist. de la langue franç.* del Littré.

dal canto loro non potevano non accogliere nella loro favella qualcosa della favella degl' indigeni, tra i quali dovean pur vivere di continuo, coi quali dovean pur venire ogni momento a scambii di parole e d'idee, come di cose. Certo, il sentimento dell'esser essi la classe dominatrice, l' orgoglioso pensiero del rappresentare in estraneo paese la « potente Roma », il trovarsi lì assieme in molti, e il continuo soccorso del latino ufficiale, che portava gli ordini della madre patria, e del latino della letteratura, rendevano i coloni naturalmente tenaci della propria lingua. Pure, ad una qualche transazione coi vinti dovettero venire, qualche influenza dell' ambiente dovettero risentire. Così dopo alcun tempo, facendo i coloni qualche passo verso gl' indigeni, e gl' indigeni facendone molti verso i coloni, si vennero mettendo tutti alla pari, e finirono a parlare un identico linguaggio: latino insomma, ma imbevuto delle favelle indigene, che intanto erano a poco a poco sparite.

II. Le condizioni del latino che veniva appreso dalle popolazioni umbre, celtiche ecc., e parlato da ognuna di esse alla sua maniera, vien fatto molto naturalmente di paragonarle a quelle dell' italiano letterario che « suona diverso sopra labbra piemontesi, venete, lombarde, napoletane, e così via » (1).

(1) Vedi Rajna, *Il dialetto milanese*; Milano, 1881.

Ma il paragone, quanto è facile a caderci in mente, altrettanto è, non dico falso, ma imperfetto. Poichè l'italiano letterario è appreso, per via dei libri e delle scuole, da Piemontesi, Veneti ecc., che, come restano sul loro territorio senza mescolanze alienigene se non sporadiche, così séguitano a valersi quotidianamente del loro dialetto, nè s' avviano punto a smetterlo; sicchè in sostanza essi son come bilingui, e, nell'uso parallelo di un linguaggio vernacolo e d' un altro letterario che essi fanno, è naturale che intingano di continuo il secondo della fonetica, del lessico e della sintassi del primo. E ogni generazione eredita questo dualismo, con le sue necessarie conseguenze, dalla generazione precedente. Ma il latino non andava nelle Gallie, nella Campania ecc., per via dei soli libri, o delle sole leggi e editti e decreti, o di pochi maestri di latinità, a farvi semplicemente la parte d'un linguaggio superiore, coesistente e sovrapposto alla favella locale; bensì v'andava anche come linguaggio parlato, recato da numerosi coloni, che lo faceano sonare imperiosamente, con « l'usata minaccia », agli orecchi dei vinti, scemati di numero e spogliati de' loro campi e de' loro diritti. Il latino insomma non faceva solo una cotal concorrenza al celtico, all'osco, all'etrusco e così via: gli faceva la guerra, una guerra di sterminio. Perchè dunque il paragone tornasse interamente, bisognerebbe immaginare il linguaggio toscano portato da numerosi coloni toscani, mandati da una Toscana militarmente e politicamente strapotente, in mezzo alle popolazioni piemontesi,

napoletane ecc., che fossero state assoggettate e scemate da lei. A fortiori è poi inadeguato il paragone, che pure naturalmente si presenta (1), del tedesco p. es. che in bocca inglese o francese assume l' accento inglese o francese, o dell' inglese che in bocca tedesca assume l' accento tedesco, e via via.

Del resto, e' non è nostra la colpa se non riusciamo a trovare un paragone effettivo, calzante, che risponda esattamente ad uno stato di cose il quale è per sè stesso incomparabile, perchè implica un fatto unico nella storia: l' azione meravigliosamente assimilatrice di Roma!

III. Pure, nonostante quest' azione così efficace, le razze indigene non poterono, lo ripetiamo, adattarsi al latino senza adattare insieme il latino a sè. Veramente, prevale oggi una dottrina, di cui il Whitney è stato forse il più pertinace sostenitore, per la quale il linguaggio non è una ' caratteristica di razza '; giacchè, essa dice, un bambino inglese p. es. o russo, portato in Francia o in un ambiente comecchessia francese, parla francese, proprio come se fosse un bambino francese puro sangue (2). Io non intendo negare l'importanza di cotali fatti, nè i lati veri della

(1) Vedi p. es. SCHUCHARDT, *Vokalismus* ecc., I, 85.

(2) Vedi p. es. WHITNEY, *Life and growth of language*, p. 8 sg., 271 sg.; e della mia traduzione, p. 9 sgg., 326 sg.; e della traduzione tedesca, p. 8 sg., 288 sgg.

dottrina che vi si fonda. Ma due considerazioni non posso astenermi dal fare. In primo luogo, senza voler propriamente affermare che ognun di noi porti con sè dalla nascita, se non altro per ciò che riguarda la fonetica, la 'predisposizione ereditaria' alla favella dei padri suoi, a me sembra però che il solo fatto del bambino che parla perfettamente un linguaggio alienigeno non basterebbe a mostrare l'assoluta insussistenza di una tal predisposizione; poichè questa potrebbe anche esistere, e tuttavia essere vinta, neutralizzata nel fanciullo, dall'influsso prepotente dell'ambiente straniero. Alla fin fine anche la disposizione ereditaria a certe malattie può essere vinta con una dieta efficace. In secondo luogo, — ed è questo ciò che veramente importa al caso mio —, altro è il fatto individuale, in persona d'un fanciullo, di cui la glottide e la mente è ancora docilissima e indifferente e *cerea flecti*; altro è il fatto collettivo d'un intero popolo, composto di molti adulti e molti vecchi, duri oramai ed indocili, e di molti fanciulli che restano sotto l'influsso degli adulti e dei vecchi loro consanguinei o concittadini: d'un popolo che resta legato al suo suolo tradizionale, alle sue memorie storiche e locali, e più o men pauroso di perdere con la sua favella l'ultimo avanzo della sua etnica personalità. La qual favella, se anche non è un carattere naturale di razza, è certo un carattere storico acquisito (1).

(1) Del resto qui noi vogliamo deliberatamente pretendere il meno

Di certo, un fanciulletto gallo, un qualunque Vercingetorige in erba, che Cesare avesse menato a Roma e dato come *puer* ad una famiglia romana, avrebbe finito a parlar romano con un' urbanità da accontentare qualsivoglia Asinio Pollione più schifiltoso. Ma nessuno perciò vorrà credere che tutto il popolo gallico, per quanto assottigliato e sgominato dalle stragi cesariane, e asservito agl' invadenti coloni di Roma, facesse proprio tabula rasa del suo linguaggio. La fusione del popolo vinto col vincitore, vogliasi pur immaginare relativamente rapidissima, dovè sempre importare un certo tempo; nel quale, per quel processo quasi di endosmosi ed esosmosi che abbiamo più sù accennato, dovè certo il latino venirsi tanto quanto celtizzando (2). Allo stesso modo il latino trapiantato nell' Italia Meridionale dovè essere modificato dal reagente osco. E così via.

possibile; ma via via che si risalga dalle età storiche alle preistoriche, e, ancor più su, all'età arcana della primiera formazione dei linguaggi, la qualità della lingua non potè non essere qualcosa di simile a una caratteristica di razza. Perchè, ad esempio, un dato popolo s' arrestò al tipo monosillabico, e perchè preferì tra i suoni umanamente possibili i suoni che divenner proprii della sua lingua, se non perchè il suo temperamento etnico, così fisico come psichico, lo portava a ciò?

(2) Cfr. Ascoli, *Studii Critici*, II, 17; e *Lettera Glottologica*, specialmente a p. 43-4 n; e *Arch. Glott.* V, p. VII; VIII, p. 123-4; e Nigra (cit. da Asc. nella Lett. Gl.).

IV. Ho messo come alla pari il celtico e l' osco per ciò che concerne la loro efficacia nelle alterazioni specifiche della parola latina. Voglio però subito avvertire che, se le relazioni dell'osco appunto e dell' umbro e del sabellico e di tutti insomma i dialetti italici con quelle favelle neolatine che in un certo senso ne derivano, come il napoletano, l' abruzzese ecc., si possono concepire identiche a quelle che s'immaginano del celtico col francese, col provenzale e co' dialetti galloitalici, e del celtiberico con lo spagnuolo e il portoghese, e del dacico col rumeno; d'altro lato però tra i dialetti italici ed i linguaggi romanzi in complesso si devono a priori stabilire altre relazioni, alle quali il celtico e gli altri idiomi non italici devono supporsi estranei. Questi ultimi insomma hanno avuto solo influenze locali; mentre i dialetti italici, oltre le influenze locali, per cui p. es. l'osco avrà lasciato traccia di sè nel napoletano e così via, ne devono aver esercitate altre generali su tutto il complesso romanzo, od anche su tali parti di questo che fossero al di fuori dell' antico dominio osco. Una reliquia celtica non potrà rinvenirsi se non nell' ambito celtoromanzo, ossia delle due antiche Gallie al di qua e al di là delle Alpi, o al più nell'ambiente celtibero-romanzo delle Spagne (1); laddove una reliquia osca potreb-

(1) Qui naturalmente si prescinde da quei celtismi lessicali che, introdotti nel latino sin da tempi affatto classici, restarono poi a tutte o quasi tutte le lingue romanze, come semplici parole lati-

be, oltrechè nel napoletano, trovarsi anche nella famiglia romanza tutta quanta, o persino potrebbe aver luogo, poniamo, nell' ambiente sardo o nel rumeno, senza che s'abbia punto nel napoletano. E la ragione ne resulterà chiarissima ove si pensi che il latino popolare, che è in fondo a tutti gl'idiomi romanzi, fu spesso portato fuori d'Italia quando già più non era pretto latino, bensì imbevuto di colori italici. Coi dialetti italici, intrinsecamente simili come geograficamente ed etnologicamente attigui al latino, quest'ultimo dovè presto venire, come disse l'Ascoli, a transazione (1), e formarsene, per usurpare un'altra sua espressione, quasi una lingua franca degl'Italiani delle provincie (2): una parlata volgare non iscevra di mescolanze, or generali ora speciali. I coloni romani, se in origine furon di puro sangue romano, non lo furono certamente dopo. Che se non c' è dato

ne che oramai erano, quali *alauda*, *beccus* ecc. Non ci ho messo qui *vertragus*, perchè l'italiano *veltro* io l'ho per un provenzalismo, uno dei tanti provenzalismi del gergo della caccia; sicchè in fondo non è che una reliquia celtica del territorio celtico, diffusasi poi di lì anche altrove al par di tanti altri francesismi o provenzalismi d' origine latina o di qualsiasi diversa origine.

(1) *Lingue e Nazioni.*

(2) Anche il De Rossi (citato da Schuchardt, *Vokal.* III, 60-61) avvertiva come nelle iscrizioni cristiane, appartenenti alle classi umili e spesso incise da parenti del defunto, non da artisti, si debbano poter facilmente avere forme osche, umbre ecc.

provar ciò con abbondanza d'attestazioni dirette che ne facciano gli storici latini, prove però se non altro indirette possiam pure addurne. I coloni erano *cives romani*; e sotto questo nome, ognun lo sa, si comprendevano senz'altro anche quelli che, nel continuo ampliarsi dello Stato romano, ricevevano titolo e diritti di cittadinanza. Talchè, quando la *civitas* a poco a poco si estese anche a qualche comunità italica, e principalmente quando per la *Lex Iulia* (90 a. C.) la si conferì agli Umbri, Etruschi e Latini, e per la *Lex Papiria* (89 a. C.) al rimanente d'Italia, allora tutti gl' Italici furono *cives*, e come tali potevano e dovevano prender parte alle colonie. E, vista la storia della democrazia romana da Mario in poi, e considerato che da ultimo le colonie, state originariamente militari, presero il carattere e di sovvenzione ai *cives* poveri e di ricompensa ai legionarii, e' c' è da credere che non solo gl'Italici entrassero nelle colonie, ma che soprattutto d'Italici queste da ultimo si componessero (1).

(1) Che, già in età antichissima, gente non strettamente romana vi s'aggiungesse, lo direbbe un luogo di Livio (III, 1, 1), ov' è raccontato che, pochi essendo i Romani disposti a iscriversi per la colonia che si deduceva ad Anzio, ci furono messi 'ad explendum numerum' (il numero ch' era fissato dalla 'lex colonica') anche Volsci (a. 287 U. C.). Sennonchè di molto si riduce il valore, a prim'aspetto grandissimo, di questo passo liviano, se si osserva che Anzio, città latina, era poi stata fin allora in poter dei Vol-

Una definizione della colonia in Servio (Ad Aen. I, 12) dice fra l'altre cose ch' essa è *civium aut sociorum missa* (1). Del rimanente, credo, ognuno ci dispenserà dal dimostrare una cosa tanto evidente di per sè stessa. Chi si troverebbe che volesse sostenere esser le colonie composte, fin all' ultimo, di puri Romani? Come avrebbe potuto una città, fosse pur grandissima, colonizzare di suo tante regioni, e rimaner sempre popolosissima qual era? Avrebbe dovuto un nuovo ed instancabile Deucalione, '*vacuam* lapides iactans in *urbem*' (2), ridarle ogni tanto la sua popolazione!

Orbene le colonie, nelle quali tanta parte abbiam

sci (Liv. II, 33, 4 sgg.), e su questi appunto era stata riportata la vittoria che dava luogo alla deduzione della colonia; di modo che ora non si trattava che di considerare, tanto per arrivare al numero legale, come colonisti una parte di Volsci che già era lì e forse in tutti i modi vi sarebbe rimasta. È ben altra cosa che se Livio dicesse una colonia mista di Romani e Volsci essersi effettivamente avviata a Populonia p. es. od a Bononia. Pure, se ne dimostra sempre che a Roma non ripugnava il considerar come coloni altri che i Romani stessi.

(1) Devo in gran parte ai suggerimenti dei miei chiarissimi amici ELIA LATTES e IGINIO GENTILE quel po' di cenni che ho potuto fare su questo soggetto. Il Lattes anche m' additava l'onomastico epigrafico coloniario come probabile fonte di prove abbondantissime per il mio assunto. Poichè una tal ricerca mi trarrebbe assai fuor di strada, m'auguro che altri, seguendo l'autorevole consiglio di lui, ci si voglia mettere.

(2) Virg. Georg. I, 62.

visto doversi assegnare agl'Italici, quando, come spesso avveniva, eran dedotte in paesi dell'Italia stessa (intendiamo dell'Italia non gallica), producevan di certo l'effetto che i linguaggi italici venissero di continuo rimescolandosi tra loro, e nel continuo attrito pareggiandosi e fondendosi; e quando eran dedotte o nell'Italia celtica o fuori d'Italia, vi portavano un idioma che, come s'è già detto, prettamente latino non doveva essere, bensì latino tanto quanto italicizzato (1).

V. Fra le opinioni dei vecchi eruditi intorno alla genesi delle lingue neolatine, ve n'eran delle assurde, come la derivazione dall'ebraico, dall'aramaico ecc.; e di quelle più o men assennate, le quali peccavan di semplice esagerazione, in quanto che di un fatto per sua natura, direm così, poligonale, qual è quella genesi, non vedevano che un lato solo o poco più

(1) Eutropio racconta (VIII, 3) che 'Traianus, victa Dacia, *ex toto orbe romano* infinitas eo copias hominum transtulerat ad agros et urbes colendas'. Stando a questo ragguaglio, anche elementi celtici o celtiberici potrebbero ritrovarsi nel rumeno; vale a dire che rispetto al rumeno anche il celtico si troverebbe nei rapporti che noi poniamo pei dialetti italici rispetto all'intero complesso romanzo. Questo non turberebbe ad ogni modo il mio ragionamento, anzi lo confermerebbe a fortiori. Bensì le molte congruenze italorumene (a cui l'Ascoli ha giustamente accennato con insistenza) c'inducono a credere che quell'orbe romano di cui dice Eutropio fosse in realtà l'Italia soprattutto.

che un lato. Oggi, obbliate in tutto le assurde, quelle opinioni invece, che eran piuttosto unilaterali e paradossali che false, sono accolte con giudiziosa larghezza tutte; in maniera che si conciliino limitandosi a vicenda, e rappresentino ognuna una faccia del poligono, che si vuole intero. Nè più si discute o si crede necessario il dimostrare, bensì solo il mostrare, ciascuna di tali facce, obietto in passato di laboriose lucubrazioni, di argomentazioni sottili o stringenti, di calorose difese, di contestazioni infinite; poichè a noi — e in parte, giova non disconoscerlo, per effetto appunto di tante passate discettazioni, oltrechè per la serena luce de' fatti studiati con metodo scientifico — quelle facce ne appaiono tutte evidenti per sè medesime. Così, quelle che pei nostri vecchi eruditi furon tesi che cercavano di escludersi o soverchiarsi a vicenda, per noi costituiscono ognuna un postulato tranquillo, che, mentre è finalmente immune da dubbiezze, viene d'altra parte circondato di molte restrizioni, perciò ch'egli è coordinato o subordinato ad altri postulati.

Così la vecchia questione dell'origine delle lingue romanze dal Diez in poi non è più una questione, e si fa giusto riassumere in poche sentenze assiomatiche, che potremmo formulare alla buona nei seguenti termini (1).

(1) Le citazioni che in questa rubrica verrò facendo a piè di pagina sono determinate da ragioni di opportunità speciale, chè il dare la bibliografia di quanto s'è scritto sull'origine delle lin-

1. Le lingue romanze non continuano il latino classico, bensì il latino popolare; che del resto coincideva poi in molta parte col classico. Quando in Roma surse una letteratura, che plasmò dalla parlata quotidiana e sul modello del greco un linguaggio scritto rendendolo relativamente stabile, la parlata quotidiana proseguì intanto il suo corso naturale. Si determinò subito una divergenza, lievissima dapprima e quasi più potenziale che attuale, che ancor dopo non andò crescendo se non lentamente; poichè il latino scritto seguiva pure, sebben con riserbo e alla larga, l' uso parlato, e questo, finchè durò nel mondo romano la cultura e la civiltà, rimanea di continuo sotto il potente influsso dell' uso letterario. Ma la divergenza insomma venne sempre crescendo. Ora quel natural corso del linguaggio parlato mise capo appunto ai linguaggi neolatini; nei quali quelle differenze dal latino classico che essi hanno in comune derivano giusto dalla latinità popolare.

2. Lo svolgimento della latinità popolare, in divergenza dalla classica, fu veramente un' intrinseca *evoluzione*, consistente — in lente trasformazioni fo-

gue neolatine è cosa affatto remota dal proposito nostro. [In quest'ultimo ventennio la letteratura dell'argomento s'è pure accresciuta, e basti ricordare il trattatello del Morandi, la conferenza del Rajna e il capitolo da lui aggiunto al *Manuale d. lett. ital.* di D'Ancona e Bacci; ma ciò non mi obbliga a mutare oggi l'andamento del mio vecchio discorso inedito.]

netiche, — in soppressioni, non di rado conseguenti da dette trasformazioni , di forme grammaticali, — in sostituzioni di forme analitiche e perifrastiche a vecchie forme sintetiche, — in formazioni sintetiche nuove, — in sistemazioni novelle, di suoni e di forme , prodotte da correnti analogiche,—in soppressioni di certi vocaboli, spesso per selezione tra sinonimi, e in derivazioni analogiche di voci nuove da radicali antiche, e accezioni nuove d' antiche voci per effetto della continua azione de' traslati , — in semplificazioni della sintassi, anche per le scemate forme grammaticali,—in sostituzioni di nuovi a vecchi idiotismi: — in scomposizioni insomma e ricomposizioni e alterazioni che il tempo porta in qualunque lingua.

3. Ma all'*evoluzione* s' unì un po'di *rivoluzione*, allorchè il latino popolare si riversò sopra un assai largo spazio di territorii, e si dovè di necessità suddividere in tante varietà provinciali. Venne così ognuna di queste a menare una vita più o men separata dal resto della romanità (la separazione era dapprima in molta parte neutralizzata dall' efficacia che la grande metropoli serbava sulle provincie e dalla coesione di queste, ma crebbe poi quando quell' efficacia e coesione si andaron dileguando) , e si sa che la semplice separazione mena per sè medesima alle differenze sempre crescenti tra idiomi originariamente identici (1). Anche la diversità dei climi

(1) Di ciò si può vedere il Whitney, op. cit., cap. IX. Ad esem-

dovè contribuire a creare tali differenze (1). Ma prima di tutto e più di tutto, la differenziazione fu opera dell' incrociamento etnico e glottico, ossia del cozzo

pio, parecchie delle peculiarità dell' inglese d'America, che presso gli Inglesi d'Europa ora passano per americanismi, non son veramente che arcaismi, cioè usi dell' inglese più antico, che, spariti nell' Inghilterra, son perdurati al di là dell' Atlantico, non certo per effetto della latitudine più meridionale degli Stati Uniti, e nemmeno per influsso dei dialetti indigeni; giacchè, a prescinder dalla grande inverosimiglianza intrinseca che ciò avrebbe in ogni caso, una fusione etnica de' coloni inglesi coi radi e irreducibili selvaggi 'Indiani' si sa bene che non c'è stata.

(1) L'efficacia dei climi sulla parte fonica delle favelle umane, che era un dogma della vecchia filosofia delle lingue, è messa ora molto, e forse troppo, in questione (vedi Delbrück, *Einleitung in das Sprachstudium*, o la traduzione italiana del Merlo, al cap. VI, poco dopo la metà; e cfr. la mia recensione verso la fine, nella Riv. di filol. class. di Torino, a. X, fasc. 5-6). È innegabile però che è più facile ammetterla in astratto e riportarsi per essa a certe vaghe impressioni generali, che il verificarne in concreto sicuri e precisi effetti. Per citarne un esempio, l'oscuramento dell' *a* finale atono in francese (come in *rose*, *il chante* ecc.) è stato attribuito al clima freddo (De Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, p. 154, 170), e con tutta apparenza di ragione; pure, un tale oscuramento ha luogo anche in molti dialetti dell' Italia meridionale, p. es. in quelli della caldissima Puglia! Certo, lo stesso effetto può derivare in diversi ambienti da diverse cause: dove dal clima, poniamo, dove da incrociamenti etnologici. Ma appunto questa possibilità è cagione di perplessità forse invincibili.

della stirpe e dell'idioma latino colle stirpi e idiomi affini in Italia, e poi colle razze e lingue indigene nelle Gallie, nell' Iberia, nella Dacia, nella Rezia. Fu questa la causa più potente e più immediata, che insieme alle altre due, più lentamente e più debolmente operanti, della separazione e del clima, produsse le differenze che i linguaggi romanzi hanno tra di loro stessi (1).

4. Al più rapido svolgimento del latino popolare e alla più recisa suddivisione provinciale di esso contribuirono anche le invasioni e dominazioni barbariche, inquanto concorsero ed a rendere vie più fioca la luce dell' antica civiltà latina ed a rompere il legame politico che univa a Roma le provincie. Ma non questa sola parte negativa ebbe il mondo germanico nella metamorfosi dal romano al romanzo. Già assai presto la parlata romana, mercè le legioni e i magistrati che fronteggiavano paesi germanici, e mercè i tanti soldati germanici via via ascritti, quando più quando meno, agli eserciti imperiali romani, era venuta a contatto con la favella

(1) Si parlò molto, un tempo, di razze latine, ed ora son molti a non volerne sentir più parlare, quasi che la latinità del francese ecc. sia unicamente di lingua. Esagerazioni l' una e l' altra. Fusione ci fu di sangue come di linguaggio, salvochè nel sangue sarà prevalso l' elemento indigeno, nel linguaggio l' elemento latino. Razze latine e lingue latine sono espressioni tutte e due più o meno improprie, ma una diversa dose di verità è in entrambe.

de' Germani (1), e fin d'allora avea mutuate da questa non poche voci, che si trovano poi comuni a tutte le lingue romanze (2). E posteriormente, con le irruzioni barbariche e le conseguenti dominazioni, fattosi ancora più stretto e più forzato quel contatto, ma diverso d' intensità, di durata, secondo i varii paesi latini invasi, e per la diversità stessa delle stirpi barbariche invadenti, un altro parziale assorbimento di voci germaniche ebbe luogo nei singoli paesi. Non si trattò però mai d' altro se non di elementi lessicali, datici dalle genti germaniche, e talvolta per cose a cui mancava la parola latina; o di storpiamenti di parole latine avvenuti sotto l' influsso di voci germaniche rassomiglianti; o al più di qualche suffisso o forse di qualche suono (3); e non già di tale reazione potente del tedesco sopra il latino da determinare la decomposizione o corruzione di questo, come fu preteso in passato. Chè, ad operar tanto effetto, ben maggiore che non fu avrebbe dovuto essere la forza numerica dei Barbari invasori, e ben minore la loro inferiorità civile e intellettuale ri-

(1) Si può vedere Budinsky, *Die Ausbreitung der lateinischen Sprache über Italien und Provinzen des römischen Reiches*, p. 145-153, specialm. 151-2.

(2) Vedi Ascoli, II, 413; e P. Meyer, artic. cit. p. 11.

(3) Su tutto ciò vedi le belle pagine (XLIX-LXIII) del Caix, nel *Saggio sulla storia della lingua e dei dialetti d'Italia*: Parma, 1872; e del Meyer, artic. cit. p. 5-15.

spetto ai popoli romani o romanizzati. Senza poi dire che, quando il semplice urto del latino con una lingua diversa avesse dovuto bastare a metterlo in decomposizione, questa avrebbe allora dovuto verificarsi già molto tempo prima, per via dell' urto, ben più violento, che il latino avea già avuto con le lingue indigene preromane (1).

5. Altre infiltrazioni, e sempre quasi esclusivamente lessicali, subirono le varie lingue romanze da altre lingue con cui ebbero contatti. Massime tali infiltrazioni nel rumeno, soprattutto dallo slavo, e poi dal turco, dall' ungherese ecc.: per la sua posizione avanzata tra genti svariatissime. E grande d' altro lato l' immissione di voci arabe (alcune oriunde persiane o turche), nel mondo romanzo tutto; in ispecie, per ragioni notissime, in Ispagna e Portogallo e nelle isole italiane (2). Ma soprattutto notevole è l' influenza greca, fattasi sentire, già nei tempi classici, e poscia nei primi tempi cristiani, non solo sul latino scritto, ma anche sul latino popolare, donde

(1) Cfr. FAURIEL, l. cit.; e ancora MEYER, op. cit. pag. 15-17.

(2) Ricordo la lezione accademica del LASINIO alla Crusca, *Come gli studj orientali possano aiutare l' opera del vocabolario* (Firenze, 1877), che piacerebbe veder allargarsi in un vero 'lessico degli orientalismi nella lingua italiana'. Superfluo il rammentare il noto libro del DOZY, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l' arabe.* Un bel paragrafo (p. 36-49) sugli arabismi di Sicilia ha l' AVOLIO nel suo libro, *Introduzione allo studio del dialetto siciliano*, Noto, 1882.

si ritrovano in tutte le favelle neolatine non poche voci ed anche alcuni suffissi greci (1); oltre poi l'influenza affatto particolare che il greco bizantino ebbe sopra il rumeno da un lato, e il romagnuolo forse e certo l'italiano meridionale, specie il calabro-siculo, dall'altro, per via di ulteriori contatti storici. E i perenni contatti geografici, commerciali, marinareschi, furono una fonte perenne di grecismi (2).

6. Le parlate latine provinciali, poi le favelle neolatine, non han mai un momento cessato d'esser sotto l'influsso potente di un latino scritto o, in generale, colto; assai vario, s'intende, di vigore e di qualità, secondo i varii tempi, ma sempre più o meno in opera, anche ne' momenti per la civiltà più critici, stante l'uso o letterario o ufficiale o giuridico

(1) Ricordiamo ZAMBALDI, *Le parole greche dell'uso italiano*, Torino, Paravia, 1883.

(2) Veggansi sui grecismi di Sicilia le pagine (29-35) dell'Avolio nel già citato libro. E i lavori di VINCENZO DORSA, *La tradizione greco-latina nei dialetti della Calabria Citeriore* (Cosenza), donde si può con circospezione attingere molto materiale, di quando in quando acconciamente spiegato. E qua e là nel lavoro del MOROSI, *Sui dialetti greci della terra d'Otranto* (Lecce, 1870), e negli altri due sul *greco-calabro*, e sul *dialetto leccese* nel IV vol. dell'Arch. Glott. Cfr. anche un mio articolo su *Alcuni documenti greci dell'Italia Merid.*, Arch. Stor. Napol., fasc. di sett. 1882. [Ed ora l'articolo del MOROSI nel XII dell'Arch. Glott., con le giunte di G. MEYER; e il mio *melo* nel XIII, 447 sgg.; e il volumetto del MELARDI *Sui grecismi Calabro-Reggini*, Pistoja, tip. Flori].

o notarile o ecclesiastico, appresso le classi più elevate della società, e quindi di riverbero anche, in parte, nelle classi più umili. Così è che tra le parole romanze, oltre le prettamente popolari, ve ne sono molte colatevi via via da quell' ambiente più alto. E in diversissimi tempi; dovendosi tra esse avere così i fortunati innesti di parole auree latine fatti nello splendidissimo Rinascimento, come i depositi lasciati dalla bassa latinità del povero chierico o notaio medievale e altro ancora d' ogni più varia età e gradazione. Le molte parole romanze oriunde dal latino scritto o colto di tutti i tempi si soglion riconoscere a ciò, che la loro spoglia fonetica non è così perfettamente trasformata come quella delle parole rimaste sempre nell'uso popolare comune. Ei non è però a credere che ogni parola imperfettamente trasformata sotto il rispetto fonetico sia per forza dovuta stare, essa e l' idea significata, per un certo tempo affatto fuori dell' uso popolare, per esservi poi riaccolta per inoculazione (1). Può stare anche che una parola, pur non essendo

(1) Il Canello, tanto solerte indagatore degli strati diversi della parola romanza, c' è parso talvolta abbracciare troppo prontamente una conclusione cosiffatta, anche per voci le quali ripugna il pensare che restassero per un qualsivoglia tratto di tempo esiliate dalla mente d'un qualunque volgo neolatino. Ad ogni modo l' espressione più temperata del suo pensiero la troviamo nell' introduzione ai suoi *Allotropi* (Archiv. III), insieme poi con belle considerazioni intorno al latino scritto nel medioevo.

mai uscita dall'uso comune, nè avendo mai sofferta interruzione nella sua tradizion orale, sia rimasta però, per la natura del suo significato, sotto un così vigile e geloso influsso dell'uso colto, da non essersi potuta interamente abbandonare alle trasformazioni fonetiche comuni; o può esser pure che, abbandonatavisi, non ne abbia mai preso ben piede la forma popolarmente trasformata, e questa sia stata a non lung'andare soppiantata da una forma più latineggiante. Quel che ad ogni modo è certo gli è che, se la favella neolatina è figlia del latino popolare, è stata pur sempre sotto la tutela del latino scritto o colto; sicchè proviene in certo modo pure da questo. Senza dire che un taglio netto tra le due latinità sarebbe una fisima, e che molte voci e forme e suoni restaron popolari in certe zone della romanità, mentre divennero dotte o semidotte in altre zone.

7. E il Cristianesimo ebbe pure la sua parte nella formazione delle nuove lingue. Non la parte massima certamente, come volle chi con tòno molto speculativo disse queste addirittura create dal nuovo pensiero cristiano che non potea starsi nel vecchio linguaggio del paganesimo. Quasi che le più delle alterazioni che esse lingue mostrano aver fatte del latino non sieno evidentemente effetti di ragioni fisiofoniche e psicologiche del tutto indipendenti da ogni religione (1). Meglio opinò chi disse che il Cristia-

(1) Chi p. es. confronti la voce *fede*, religione, a *fides fidei fi-*

nesimo, travolgendo vie più la già scossa civiltà pagana e quindi il latino letterario che v'era legato, contribuisse a scemare l'influsso di questo sul latino popolare, e, come religione essenzialmente democratica ch'ell'era, desse un risoluto impulso a quest'ultimo. Pure, se tutto ciò è vero in un cotal senso e per certi tempi, in altro senso e per altri tempi è vera piuttosto una sentenza totalmente contraria: che cioè la Chie-

dem fide, vedo subito che al Cristianesimo si deve ben attribuire l'aggiunta di tal nuovo senso ai vecchi, ma non la mutazione d'*i* in *e*, il dileguo dell'*-s*, dell'*-m*, il disuso di *fidei*, la perdita della flessione che da tali dilegui e disuso consegue. Così, tra *donna* e *domina dominam* ecc. il Cristianesimo, sollevatore del sesso debole, può esser in parte la cagione della gentile specificazione del significato, ma non della riduzione di *-mìn-* a *-m'n-*, *-nn-* ecc. Tra *moglie mogliera* poi e *mulier mulierem* ecc., e tra *femme*, moglie, e *femina feminam* ecc., neppure la specificazione di significato può ascriversi più o meno al Cristianesimo; anzi l'ascrivergliela, sgarbata com'essa è, per chi gli abbia attribuita o creduta attribuibile quella garbata che avvenne in *donna*, sarebbe un vero controsenso. Nè basterebbe fervore di fantasia per iscoprire perchè al nuovo pensiero cristiano dovesse premere di disfarsi di *dulcior* e dire *più dolce*, di sbandire *audior* e sostituire *sono udito*, di mutare *minus* in *meno* o in *menos* o in *moins*, di sostituire *caballa* a *equa* in Italia ecc. e di lasciare stare *equa* in Spagna, Portogallo, Logudoro, Valachia ecc. ecc. ecc.! [Quanto al senso ussorio di *femme*, sembra esser dovuto a influsso degli idiomi celtici, secondo ragguagli cortesemente fornitimi dal Nigra. La sua lotta con *moiler molher, oissor* ecc., dell'arcaico francese e provenzale, non ce lo avrebbe fatto immaginare.]

sa, servendosi essa del latino letterario, ne prolungò e assicurò la vita e ne protrasse l' efficacia sul latino parlato. Se al vecchio mondo pagano fosse sottentrata una barbarie senza la Chiesa cristiana, le nuove lingue si troverebbero ora spoglie di più grande parte di latino classico che non sieno. Sulle prime la Chiesa aiutò a far irrompere nel latino scritto molte peculiarità dell'uso parlato (1), ma non andò oltre certi limiti e salvò sempre al latino scritto le forme grammaticali; sicchè fatta sua una certa latinità che rappresentava, più del resto per lo stile che per la lingua, come un compromesso fra il classicismo tradizionale e la parlata vivente, tenne questa fortemente sotto il dominio di quello, e fece sì che anche nell'uso popolare si mantenessero alla meglio voci e forme antiche che altrimenti sarebbero state obbliate in tutto, e impedì che si consumasse la piena alterazione fonetica di certe voci, su cui essa Chiesa vegliava, che essa ripresentava continuamente al popolo nella forma integra latina. Oltracciò, il Cristianesimo fece atteggiar in modo peculiare il senso di molte voci (*fides*, *caritas*, *tentare......*), atteggiamenti che spesso si riducevano a grecismi o ad ebraismi di concetto; ed introdusse, chè costituivano il suo formulario tecnico, molte voci greche (*parabola*, *baptismus*, *diabolus......*), e taluna ebraica.

(1) È noto su questo soggetto il libro del Rönsch, *Itala und Vulgata*, Marburg-Leipzig, 1869.

In questi sette placiti, che risultano dai ragionamenti e dall'esperienza della glottologia neolatina insin ad oggi, si può tener certo che questa s'adagerà ben lungamente. Il pronostico potrebbe parer arrischiato, chi pensi quanto e nell'ordine storico e nello scientifico si dia di frequente il caso, che una sintesi che un giorno sembra vittoriosa e definitiva si chiarisca l'indomani difettosa e bisognevole di ritocchi, se non altro, e di giunte. Oramai uno spirito cauto, esperto della storia della conoscenza umana, deve considerare le sintesi, che di quando in quando si fanno in ogni disciplina, piuttosto come le pietre miliari che la mente vada ogni tanto ponendo sull' indefinita via del sapere, che non come la meta finale di questa; piuttosto come un rendiconto del lavoro analitico fatto da una generazione, il qual serve d'addentellato all'ulteriore lavoro analitico della generazione successiva, che non come un capitale pienamente liquidato da lasciare in eredità ai nepoti, che se la godano in pace; piuttosto come la somma che si tira d' una pagina di un conto e che fa da riporto in cima alla pagina seguente, anzichè come la somma totale dell' intero conto. Tuttavia, a me non sembra troppo incauta nel particolar caso nostro la fiducia che la sintesi che oggi ci appaga resista al tempo, per due ragioni principalmente: perchè cioè nel fatto delle lingue romanze, ben circoscritte nel tempo e nello spazio, derivate da un linguaggio così ampiamente conosciuto com'è il latino, e formatesi, si può dire, sot-

to gli occhi della storia, e cresciute e viventi a vista nostra, sono impossibili le sorprese di grandi scoperte di fatti o di grandi invenzioni d'idee, che portino nel problema che le concerne elementi nuovi o nuovi orizzonti; e perchè le nostre formole sintetiche sono, dove occorra, tanto remote da ogni determinazione prematura, così pronte, per la loro prudente elasticità, a ricevere determinazioni concrete diverse, da non precluder la via a nessun incremento particolare di dottrine e di notizie.

Perchè son soprattutto formole, per così dire, algebriche; delle quali il contenuto reale, numerico, può esser via via determinato in modo vario secondo il vario risultato delle analisi singole. E se ben si guarda, tutto quel che la glottologia neolatina vien operando o tentando di continuo, riesce appunto, qual che sia poi l'ordine e l'intento più immediato e la comprensione d'ogni suo lavoro, a fermare o indagare il valor numerico di quelle sette formole algebriche.

VI. Ora, a cercar d'assegnare un tal valore concreto anche a quella che noi abbiam messa terza fra tali formole, a quella che riconosce la reazione delle lingue indigene sopra il latino importato nelle provincie, com'è che noi non vediamo rivolta, assai più che non è, l'opera dei romanisti? Ad un soggetto, che pur parrebbe dover essere così attraente, come mai non è dedito uno stuolo di dotti ben più numeroso che non sia quello de' pochi valentuomini

che tra breve passeremo ad enumerare? Giova fermarsi un momento a rendersi ragione del fatto.

Del quale la causa delle cause è la troppo scarsa notizia che delle lingue indigene noi abbiamo; notizia o fondata su documenti scarsissimi e spesso anche di controversa interpretazione, od appena indirettamente eruita da altre lingue che sono o si presumono affini. Dell'umbro, pel quale siamo relativamente fortunati, abbiam saggi epigrafici piuttosto lunghi; ma, come son quasi tutti di soggetto esclusivamente ieratico, epperò abbondano, oltrechè di luoghi oscuri, di formule continuamente ricorrenti, così se ne cava sempre assai meno di quello si caverebbe da non più che cinque buone pagine che se n'avessero di narrazione storica o di discorso oratorio. Tanto più deve ciò dirsi dell'osco, di cui abbiamo saggi epigrafici e numismatici più numerosi bensì e più svariati, ma che essendo tutti più brevi di quelli umbri, e non mancando neppur essi, di soggetto come sono o ieratico o ufficiale, di formule spesso ricorrenti, danno un complesso di elementi glottici ancora minore di quello che s'ha dell'umbro. Dei dialetti intermedii poi, volsco, sabellico ecc., abbiamo una somma di saggi addirittura insignificante, benchè l'abitudine di qui rassegnarci al poco ci faccia quasi credere di aver pure qualcosa. Del messapico, e, più, dell'etrusco, abbiamo un tesoro epigrafico copioso, ma non se ne intende, per così dire, nulla o quasi nulla; se non forse questo, assai spesso, che nulla v'è da intendere perchè non sono che nomi proprii.

Dei linguaggi celtici parlati dai Galli di qua e di là dalle Alpi, prima che fossero romanizzati, non abbiamo quasi niente; all'infuori di pochi appellativi e pochi nomi proprii di persone, di popoli, di luoghi, tramandatici dai classici antichi in forma romana o greca, di una trentina d'iscrizioni e d'alcune medaglie (1); cosicchè si deve ricorrere « ai dialetti britoni, stretti parenti bensì degli antichi dialetti della Gallia, ma pur non altro che parenti, e tali ancora i cui monumenti non ci riconducono a età gran fatto antica » (2) che è il s. IX d. C., ed all'antico irlandese o ibernico (3): glosse del s. VIII e IX, e qualche iscrizione del s. VII. Men che mai conosciamo il celtico di Spagna. E dell'iberico quasi nulla propriamente si sa, e soltanto si crede d'avere una sua ultima eco in quel basco o *euskara*, che è parlato, per varii dialetti, in un piccolo distretto montuoso, all'angolo della Baia di Biscaglia, a cavaliere della

(1) Vedi FLECHIA, *D' un' iscrizione celtica trovata nel novarese*, nella 'Rivista Contemporanea Nazionale Italiana', fasc. 16, pp. 231-257; e più particolarmente p. 235-6, 236-7.

(2) ASCOLI, *Lett. Glott.* p. 19. Il quale anche dice preferir di citare dei dialetti britoni quel di Galles o cimrico, perchè quel dell'Armorica o Brettagna francese, ritornato in Francia (non rimasto lì rincantucciato, come fu creduto, e quasi ricacciato in quell'angolo dalla conquista romana) dal di là della Manica qualche secolo dopo Cristo, può lasciare qualche dubbio che le sue congruenze col francese dipendano dai contatti posteriori con questo.

(3) Cfr. ASCOLI, Arch. Glott. V, prefazione; e cfr. Lett. Glott. 32 n.

frontiera franco-ispana, ma più sul versante spagnuolo: eco moderna ad ogni modo, e non sappiamo fino a che punto fedele o degenere. E quanto all'antico elemento dacico o illirico o macedonico o tracico o balcanico che si voglia dire, il quale deve trovarsi commescolato al latino nel rumeno, si presume giustamente ch'esso s'abbia a trovare in fondo alla lingua albanese o *schipa*. Sennonchè, da un lato resta ancora ben molto a fare per la conoscenza piena di codesta favella quasi illetterata e per l' esame scientifico di essa; e dall'altro si tratta di tal linguaggio di cui tutto il male non è sol questo, che, moderno com'è (1), non possa rappresentare che una fase assai tardiva dell'antico linguaggio dacico che cerchiamo, ma quest'altro ancora, che, soggiaciuto come di certo è a tanti urti e tante mescolanze eterogenee, il suo fondo dacico non vi si può più ritrovare allo stato di purezza, come un naturalista direbbe, bensì mescolato e combinato con altre sostanze idiomatiche differentissime. Ei si può quindi piuttosto intravedere che vedere, piuttosto argomentare che toccare. Non si ha lì sotto mano, ma è suppergiù come di quei corpi semplici che la scienza trova di lontano mediante l' analisi spettrale. Ora, tutte queste miserie, che più o meno vi sono per tutte le lingue anteromane, son certamente tali da

(1) Non più là del s. XVII risale una debole conoscenza che il mondo dotto potè avere dell'albanese. Alcuni canti popolari paiono risalire, pel contenuto, sino ad età medioevale.

dover facilmente sgomentare e distogliere da uno studio pel quale paiono mancare quasi del tutto gli elementi, e che sembra promettere ben più di fatiche e di stenti che di frutti.

Nè poi l' esempio di quei pochi coraggiosi che si son pur cimentati all' ardua prova è stato tale da mostrar vana una cosiffatta sfiducia; mentre d' altro lato l' ubertà grandissima della messe che facilmente si raccoglie lavorando nella parte strettamente positiva della glottologia romanza, ed anche la evidente necessità che v' è di ancora attendere a codesta parte dov' è tuttora tanto terreno vergine da dissodare e smuovere, richiamano ad essa imperiosamente i coltivatori. La sistemazione scientifica dei materiali tutti delle stesse lingue più ovviamente conosciute, dei dialetti letterarii cioè (toscano, castigliano ecc.) e di quelli che han più rasentata la coltura letteraria (veneziano, sardo, gallego ecc.), è ben lontana dall'esser compiuta. E in quanto all'esplorazione e alla descrizione metodica di tutti gli altri dialetti, è, si può dire, appena incoata per alcuni paesi neolatini, ed è lontana dal compimento anche dove s' è fatto tanto per essa. Nè meglio dell' indagine sulle viventi favelle, nello spazio, si può dire esaurita l' indagine sulle fasi anteriori di esse, nel tempo; chè molti documenti aspettano nelle biblioteche e negli archivii chi li tragga a luce. Ei può dunque parer conveniente che per ora tutte le cure si rivolgano a condurre a termine, o almeno a portar molto più in là, codesto lavorìo concreto

e immediatamente proficuo; può, dico, parer conveniente sott' ogni rispetto, ed anche nell' interesse stesso di quella più sottile ricerca degli elementi preromani nel campo neolatino. Nel quale, quanto più sarà esso cognito a parte a parte e per minuto, tanto più dovrà esser possibile rintracciarvi di quegli elementi, che ora potrebbero essere per avventura appiattati in qualche angolo tuttavia mal noto.

S' aggiunge che, come codesta ricerca degli elementi preromani è stata, e ben si capisce il perchè, la più feconda di sogni e d' avventatezze nel periodo speculativo e dilettantesco della nostra disciplina, così rispetto ad essa s' è generato, entrati che fummo nel periodo positivo, qualcosa più che una legittima diffidenza, un certo malanimo addirittura. Il Diez, alienissimo nella Grammatica dal risalire mai a ragioni non immediate, ma che pure in essa avea qualche rarissima volta consentito a riconoscere p. es. un tratto di fonetica osca nel napoletano (1), nella Prefazione al Lessico Etimologico ci parla di simili cose con un' intonazione così avversa (nel senso, s'intende, in cui questa potea aver luogo in uno spirito così maravigliosamente sereno e cauto), da parere che non solo egli o non vedesse od obbliasse cose che non avrebbero dovuto o potuto sfuggirgli o che erano state riconosciute da lui stesso altrove, ma che perfino ponesse le questioni in termini che le compromettessero. « Se si confronta »

(1) Vol. I, Consonanti latine, N, sotto ND, in nota.

egli dice « l' osco con l' *italiano*, questo non ci mostra neppur l' ombra delle tendenze fonetiche di quello » : quasi che l' osco s' avesse prima di tutto o semplicemente a confrontare con la lingua di Dante e di Machiavelli , e non soprattutto co' dialetti meridionali , campano, sannitico ecc. ! Ora se nelle sentenze e nella pratica del Diez si riverberava e concentrava lo scetticismo quasi generale dei romanisti, è ben naturale poi che di rimbalzo questo generale scetticismo si trovasse confermato e quasi consacrato dall' autorità del Diez, maestro di tutti, che parea gridare con la massima e con l' esempio :

State contenti, umana gente, al *quia* !

S' aggiunga una nuova ragione, la quale se non altro sui ricercatori più cauti e scrupolosi deve potere non poco. A confrontare quel poco o tanto che si sa delle lingue indigene con le favelle neolatine , per verificare quanto di quelle sopravviva visibilmente in queste, non può bastare uno specialista, che abbia sempre rigorosamente circoscritto l'operosità sua o alle une soltanto od alle altre ; bensì ci vorrebbe chi fosse, bene o male, in grado di muoversi con relativa sicurezza nell'uno e nell'altro campo a vicenda. Un etruscologo p. es. od oscologo di professione che ai dialetti italici, a lui pienamente familiari, contrapponesse quel tanto di neolatino che gli può risultare da una scorserella alla grammatica del Diez , farebbe opera certamente inade-

guata e rischiosa; chè ravvicinamenti plausibili, che solo una conoscenza intima della parola neolatina fa discoprire, gli sfuggirebbero, e per contrario gli si presenterebbero con seduttrice evidenza altri ravvicinamenti che per una critica più esperta si riducono invece a meri abbagli. D'altro canto, un romanista che scorrendo alla meglio lo Schleicher, o il Corssen, o il Bréal e così via, si apprendesse con spensierata fiducia ai così detti risultati della indagine italica, senza ristudiare per conto proprio le epigrafi italiche, senza addentrarsi un po' nelle ricerche stesse che a quei risultati han condotto, si troverebbe bene spesso a fare un ingenuo ed eccessivo assegnamento sopra forme e voci mal sicure o di discutibile interpretazione o dichiarazione, e a dare a certe o apparenti o fortuite congruenze italico-romanze un valore che non hanno. Giacchè, si badi, sotto a voci e forme e vicende fonetiche apparentemente identiche in due lingue diverse si possono nascondere differenze così profonde di processo formativo, e di attenenze peculiari nell' àmbito delle rispettive lingue, e anche così solenni differenze cronologiche, da ridursi quell' identità or ad un fatto puramente materiale e fortuito, or all' effetto di cause fisiche o psichiche consimili operanti parallelamente in due diversi ambienti od epoche senza alcun mutuo rapporto storico. E per discernere le congruenze fallaci di siffatta specie da quelle congruenze in cui si debba o si possa riconoscer l' effetto di una vera connessione storica, bisogna che entrambi gli am-

bienti che si confrontano siano prima oggetto di studio accurato e pieno. Il termine italico e il termine romanzo, ovvero il termine celtico e il termine francese, prima di venir messi a confronto devono essere perscrutati a parte l'uno e l'altro, e purificati dell'accessorio e dell'accidentale. Mettendoli a confronto nel loro stato bruto, senza guardar più là, si va incontro ad errori madornali. Diamone un par d'esempii subito: altri ce ne resulteranno in appresso senza cercarli.

Alla preposizione latina *ad* risponde *az* così in osco (1), come in provenzale (2); e una identità cosiffatta potrebbe parer sufficiente anche a vincere l'incongruenza geografica (la quale, l'ho già detto di sopra, non è in quanto a rapporti italico-romanzi una difficoltà insormontabile) e a far ammettere una connessione storica osco-occitanica. Eppure nulla si potrebbe immaginar di più erroneo. Chè l'*az* provenzale si riconnette a una intera serie provenzale di *-d-* passati (3) tra vocali in *-z-* (es. *azorar* ado-

(1) Bronzo d'Agnone, A, 20: *az hortom* = ad hortum (templum).

(2) Bartsch, *Chrest. prov.*[3], 124,27: *qu' az honor vol* ecc. = che ad onor vuole ecc.

(3) Per la trafila dell'interdentale *dh*, com'io credo, e come vedo esser creduto anche dall'Ascoli per consimili forme ladino-venete (Arch. I 403; e cfr. il *dh* per *d* nella stessa zona: 343, 383-4, 385; e per *dh*=*d* nell'ital. merid. v. un mio accenno nell'Arch. IV, 176), cioè per un cammino semplicemente inverso a quello onde in molte parlate dell'Alta Italia dall'*s* o *z* (sonori) si viene a *dh* e *d* (*rodha*

rare, *auzir* udire, *vezer* vedere ecc.), tra i quali *-d-* ha ben potuto imbrancarsi il *-d* di *ad* grazie alla natura proclitica della preposizione; mentre invece l'*az* dell' osco (al qual dialetto era estraneo il *-d-* in *-z-*: cfr. *deded* = dedit, e il latinismo *aìdilis* = aediles, ecc.) non ispetta punto ad una serie fonetica, bensì è dovuto ad una corrente morfologica, che è la stessa per cui in latino si ebbe *abs*, *ex* ἐξ, ecc. accanto ad *ab*, ἐκ *ec(fodio)* ecc. Sicchè sotto la più perfetta identità materiale (1) si hanno due forme affatto indipendenti (2).

Allo stesso modo, il perfetto riscontro dell' *-o* per *-a* nell' osco (*vìo* via, *Vìtelio* Italia ecc.) e umbro e nel provenzale (*vio* via, *cambo* gamba ecc.) esercite-

e *roda* da *rosa*), di che v. Ascoli, *St. Crit.* II 471 sg. e Arch. I, nei luoghi citati negl'Indici a p. 542b, s. Regione ecc. — Cfr. una mia noterella alle *Questioni di fonologia latina* di E. Cocchia, nella *Rivista di fil. class.*, XI, 8.

(1) Non tanto perfetta forse fonicamente, per dir il vero, quanto lo è graficamente; poichè il *z* provenzale qui rappresenta una sonora, vera *z* dapprima probabilmente e dipoi semplice sibilante (e scritta difatto anche *s*: v. *asorar*, adorare, in Bartsch; e soprattutto nel neoprovenzale: *susà* sudare ecc.), laddove nell' osco si trattava forse di una vera *z*, sorda: da **ats* (cfr. *horz* = hortus), fosse poi anche in origine **ads*.

(2) Chè l' ipotesi, se altri la volesse fare, che la preposizione osca *az* si perpetuasse in provenzale e poi vi promovesse gli altri *-z-* = *-d-*, analogicamente, cominciando forse dai composti *azorar* ecc., non mi par da mettere nemmeno in discussione.

rebbe una tentazione non lieve su chi ignorasse come la storia del provenzale mostri relativamente recente in esso quest' alterazione d' *-a* in *-o*. Ora, in conclusione, il pericolo di cascare in ravvicinamenti illusorii di simil genere, alienando gli specialisti dall'avventurarsi ai confronti tra le lingue anteromane e le neoromane, ha contribuito, con le altre cause, ad assottigliare il numero dei cercatori di quei confronti.

IL LIMITE DI TEMPO

ALL'USUFRUTTO DELLE PERSONE GIURIDICHE

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

CARLO FADDA

I.

Il vivo dibattito sulla essenza delle persone giuridiche non si contiene ne' limiti della dottrina astratta. Le questioni particolari sulla disciplina giuridica di tali figure sono non meno vivamente controverse. Nè può essere diversamente, perchè i dissensi sul concetto fondamentale traggono seco la diversità delle soluzioni nell'applicazione pratica. È noto come, mentre in generale sembra pacifica la limitazione della capacità delle persone giuridiche al solo campo del diritto patrimoniale, vi è dissenso sulla possibilità di attribuire ad esse certi diritti, che pure sono di tal natura, e sui limiti di tale possibilità. Lo studio dei lavori preparatori per il nuovo codice civile germanico ha richiamato la mia attenzione sopra un'interessante controversia di carattere più tosto economico che giuridico, relativa appunto alla capacità delle persone giuridiche.

Il primo progetto di un codice civile germanico al § 1014, dopo avere nella prima sua parte disposto, che l'usufrutto finisce colla morte di chi primo vi è chiamato, e, quando si tratta di una persona giuridica, col venir meno di questa, soggiungeva nella seconda: « Se il primo chiamato è una persona giuri-« dica, l'usufrutto si estingue pure dopo il trascorso « di cento anni dalla sua costituzione, anche quando « sia stato stabilito per un tempo più lungo ». La critica si è subito pronunciata contro questa limitazione. E, manco a dirlo, la ragione fondamentale fu che si trattava di mero dottrinarismo imitante il diritto romano, completamente estraneo e ripugnante all'indole ed alla tradizione germanica pura. Anche qui il GIERKE (1) si presenta in prima linea contro il cosidetto concetto romanistico. « Se l' usufrutto « spetta ad una persona giuridica, esso dovrebbe ve-« nir meno non solo col finire di questa, ma, nono-« stante la costituzione per un tempo più lungo, al « più tardi col decorso di cento anni. Com'è noto, « questa regola mutuata dal diritto romano, la quale « dee valere in egual modo per ogni altra servitù « personale eccedente il contenuto lecito di una ser-« vitù prediale (§ 1049), è estranea al diritto tede-« sco ed è respinta dal diritto territoriale prussiano « (I, 21, § 179) e dal codice austriaco (§ 529). Il suo « accoglimento si fonda su motivi puramente dottri-

(1) *Il progetto di un codice civile e il diritto tedesco* (Lipsia 1889) p. 360.

« nari, nè corrisponde ad un bisogno sentito nella
« vita in un luogo qualunque, ma è tale da porre
« in questione diritti tradizionali di Comuni e di as-
« sociazioni. Si pensi, ad esempio, al diritto di go-
« dimento di una comunità reale (*Realgemeinde*) (1)
« sopra una superficie posta nel dominio della co-
« munione politica ».

Fu ben presto seguìta questa iniziativa. Il Consiglio superiore di agricoltura in Prussia votò a favore della cancellazione del § 1014 parte seconda. E nella seconda Commissione per l' esame del Progetto la stessa tesi fu sostenuta da' governi prussiano e sassone. Era facile prevedere che, di fronte a tali appoggi, la cancellazione sarebbe stata accolta.

Infatti in seno alla Commissione, dopo viva discussione, la maggioranza respinse il limite di tempo posto allo usufrutto delle persone giuridiche. La minoranza ripeteva le ragioni già addotte nei *Motivi* (2) della prima Commissione. Sarebbe grave sconcio che colui, al quale spetta un perpetuo diritto di godimento sopra un fondo, veda limitata la sua libertà di disposizione nell'interesse del proprietario, che pure non avrebbe un effettivo interesse alla sorte della cosa goduta, e che tuttavia avrebbe per sempre una specie di sindacato, di tutela sull' usufruttuario. Agli inconvenienti pratici obbiettati si rispon-

(1) Cfr. FADDA e BENSA. Note alla trad. it. del WINDSCHEID I, 1 p. 775.

(2) Vol. III p. 531.

deva, che non si sarebbero toccati i rapporti esistenti; che per le comunità reali bastava la riforma fatta nella parte relativa alle corporazioni; che per le persone giuridiche del diritto pubblico si potevano stabilire norme speciali; che quanto alle persone giuridiche del diritto privato, ove eccezionalmente si presentasse il bisogno, si poteva provvedere trasferendo la proprietà sotto condizione risolutiva.

Le ragioni addotte dalla maggioranza non si discostano da quelle del GIERKE. In prima linea si osservava che in sè e per sè l'estinzione dell'usufrutto per la cessazione del titolare era la cosa più naturale non solo per le persone fisiche, ma anche per le giuridiche. Per ammettere una estinzione particolare per queste occorrebbero particolari ragioni. Quelle addotte dalla minoranza non reggerebbero: esse avrebbero solo un valore teoretico, perchè in pratica non deriverebbero conseguenze insopportabili dall'ammettere che l'usufrutto duri quanto la persona giuridica. Vi sarebbe, è vero, la possibilità di frodi alle leggi di ammortizzazione: ma a ciò si potrebbe provvedere con disposizioni transitorie.

La dottrina del nuovo codice civile riproduce la disposizione (§ 1061) senza di solito preoccuparsi della sua fondatezza. Non mancano però accenni di critica. Così lo ENDEMANN (2), che pure non è un romanista di professione, nota che era migliore la di-

(1) *Protocolli* I, p. 410 sg.

(2) *Introduzione allo studio* etc. 7ª ed. II p. 400 § 108 nota 12.

sciplina del diritto comune. Più esplicitamenie il KUHLENBECK (1) osserva, che il nuovo codice, collo abolire il limite di cent'anni, non abbia fatto un giudizio molto perspicace de' pericoli derivanti dalla possibilità di servitù personali perpetue a favore della manomorta. « In questa limitazione di tempo, egli « scrisse, stava l'unica ragione per non assoggetta- « re la servitù personale alle restrizioni proprie della « servitù prediale illimitata per riguardo al tempo « po, ed in particolare per non assoggettarla al prin- « cipio dell'utilità ».

Il COSACK (2) fa una curiosa applicazione del § 1061. Egli assume che l'usufrutto a favore di una società commerciale in nome collettivo cessa colla morte de' soci esistenti al momento in cui l'usufrutto fu costituito. Forse si potrebbe trovare qui una conseguenza della tendenza quasi inconsapevole a limitare per quanto è possibile l'usufrutto delle persone giuridiche. In realtà però qui vi è solo l'applicazione del concetto, universalmente accolto in Germania, che la società in nome collettivo (*offene Gesellschaft*) non sia una persona giuridica, concetto finora abbandonato dalla nostra dottrina, malgrado di qualche recente sforzo isolato in contrario.

È opportuno poi rammentare, a complemento di questa esposizione, che mentre si ammette l'usufrutto perpetuo a pro delle persone giuridiche, si nega

(1) *Dalle Pandette al Codice civile* II (Berlino 1899) § 42 p. 590 sg.

(2) *Trattato del diritto civile tedesco* II (2ª ed.) § 216 p. 187.

recisamente la possibilità di un usufrutto costituito a favore degli eredi. « Una disposizione in contra- « rio, scrive il COSACK (1), è nulla, perchè una se- « parazione ereditaria dell' usufrutto dalla proprietà « sembra al legislatore economicamente intollerabi- « le ». E si noti che per sostenere la natura coattiva del § 1061 si fa capo ai *Motivi* della prima commissione (2), senza tener conto che questa non ammetteva la perpetuità dell' usufrutto delle persone giuridiche. Ma non è da tacere che i più autorevoli fra i recenti pandettisti da ciò che fosse possibile costituire un' enfiteusi o una superficie a perpetuità dedussero l'ammessibilità di un usufrutto trasmessibile negli eredi, e un usufrutto perpetuo a favore delle persone giuridiche (3).

II.

La questione del limite di tempo da porre all' usufrutto delle persone giuridiche ha sempre preoccupato gli scrittori e i legislatori. Com' è noto, il *Corpus Iuris* poneva come termine i cent' anni, siccome quelli che rappresentavano la vita massima di un uomo. Ciò non persuadeva gli scrittori, anche vigente il diritto comune. Ma quelli che dissenti-

(1) L. c.

(2) KIPP sul WINDSCHEID I § 215 p. 978 n.° 6.

(3) WINDSCHEID *Pand.* I § 215 nota 7; DERNBURG 6.ª ed. I, 1 § 254 p. 226 sg.

vano dal diritto romano non erano fra di loro d'accordo sulla soluzione da sostituire. La tendenza germanica era a favore della perpetuità.

Tant' è, che i codici sorti dalla scuola del diritto naturale , così prevalente in Germania nel secolo decimottavo e ai principî del decimonono, riconoscono l'assenza d' ogni limite.

Il diritto territoriale prussiano ammetteva in via di principio la separazione illimitata della proprietà dall' usufrutto, stabilendo che questo, quando pure fosse costituito a favore di una persona giuridica, cessasse solo coll' estinzione dell' ente titolare (I. 21. § 179). Però in tema di legati disponeva, che l' usufrutto lasciato ad una persona giuridica dovesse ritenersi limitato a' cinquant' anni (I. 12. § 423). La spiegazione più plausibile di queste due differenti disposizioni è, che la prima ponga una regola generale, mentre la seconda stabilirebbe solo un criterio interpretativo dell' atto *mortis causa*. Comunque sia, non mancano altri tentativi di conciliazione. Sopra tutto è da rammentare che per alcuni la prima disposizione si dovrebbe applicare agli atti fra vivi, la seconda a quelli per causa di morte (1). Ma si ponga bene mente, che anche qui si è d' accordo sull'intrasmessibilità dell'usufrutto negli eredi, se bene sia stata stabilita nell' atto costitutivo (2).

Il codice civile austriaco (§ 529) è recisamente nel

(1) DERNBURG *Dir. priv. pruss.* I (5ª ed.) § 280 p. 691.

(2) Cfr. DERNBURG l. c.

senso che l' usufrutto della persona giuridica dura finchè questa esiste. Ma il più autorevole fra i moderni civilisti austriaci, l' UNGER, dichiara che una tale disposizione non si può giustificare (1).

Il codice di Berna (art. 477) è pur esso favorevole alla durata dell' usufrutto finchè dura la persona giuridica.

In senso inverso si reagiva contro il diritto romano riducendo la durata dell' usufrutto in questione a' trent' anni. Il DOMAT (2) così scriveva in proposito:

« Ceux qui ont lu cette matière de l' usufruit dans « le Droit romain, pourront trouver à dire dans ce « titre la règle qu' on voit dans la Loi 8 ff. *de* « *usufr. et usu leg.* et dans la Loi 56 ff. *de usufr.*, qui « veulent que si un usufruit est acquis à une Ville « ou autre Communauté, il dure cent ans. Mais outre « que le cas d' un tel usufruit est si singulier et si « bizarre qu' il ne mérite pas une règle ; s' il en « falloit une, il ne sembleroit pas juste de faire « perdre par un usufruit la jouissance de trois ou « quatre générations; et il y auroit bien plus de « raison de le borner à trente années : ce qu' on « pourroit fonder sur une autre Loi. V. Loi 68 in « ff. *ad l. Falc.* »

E il codice civile francese disponeva appunto in tal senso nell' art. 619 : « L' usufruit qui n' est

(1) UNGER *Sistema* I p. 341 nota 39.

(2) *Les lois civiles* I tit. XI p. 96 (Paris. Durand. 1777).

« pas accordé à des particuliers ne dure que tren-
« te ans ».

Quale fosse lo spirito di questa disposizione si può immaginare pensando alle idee radicali con cui si procedette nel liberare quanto più era possibile la terra da ogni vincolo. Per romperla con un passato così disastroso e così odioso, non si vollero mezze misure. La durata secolare parve poco dissimile dalla perpetua quanto alle conseguenze economiche. Per bene scolpire quali criteri direttivi animassero i compilatori ci pare utile riferire quanto al riguardo scriveva il consigliere di Stato Galli, piemontese (1).

« Comment ! parce que un homme peut vivre cent
« ans, il faudra décerner l'usufruit aussi pour cent
« ans à une ville ou autre communauté! Je n'en com-
« prends pas la conséquence: mais je comprends bien
« la droiture de notre immortel Domat qui lui même
« devança l'opinion de notre Code et n'eut pas
« de peine à dire qu'il y auroit eu bien plus de
« raison de fixer cet usufruit à trente ans seule-
« ment ».

Ma, se bene l'origine della disposizione attestasse nel modo più sicuro che si era voluto porre un limite inderogabile, i primi commentatori, educati alla scuola del diritto romano, ritennero che nell'atto costitutivo si potesse stabilire un termine più lungo.

(1) Cod. civil des Français (Paris 1804). Exposé des motifs par le cons. d'État Galli — p. 85.

Alcuni senza preoccuparsi di accertare un punto al di là del quale non fosse possibile andare (1), altri (2) fissando un limite massimo di 99 anni, fondandosi sull' analogia della enfiteusi.

L' esempio del codice francese fu seguìto dal codice delle Due Sicilie (art. 544) e dal nostro (art. 518), nonchè dall' ordin. Maltese del 1873(Sez. III n. 75). In Isvizzera dal codice di Lucerna (§ 359 al. 4) e da quel di Soletta (§ 810), che però parlano espressamente delle persone giuridiche, mentre, come il francese, i codici di Waadt (art. 406) e di Neuenburg (art. 469) parlano dell' usufrutto non costituito a favore di particolari. Il codice spagnuolo dispone recisamente (art. 515) che non può costituirsi l' usufrutto per un termine maggiore di trent' anni a favore di una popolazione, corporazione o società. Così pure il codice portoghese (art. 2245) e l' olandese (art. 857).

Alcuni codici ammettono bensì il trentennio come limite dell' usufrutto costituito a favore di persone giuridiche, ma ammettono che le parti possano fissare un termine più lungo, che è talora di cento anni (art. 474 cod. parmense, art. 212 cod. del Can-

(1) PROUDHON *de l'usufruit* I n.° 331; DURANTON IV, 663. Contro MARCADÉ sull'art. 617 n.° 4; BOILEUX sull'art. 619; DEMOLOMBE X n.° 244, 325; ZACHARIAE — CROME 1 § 212 nota 5; AUBRY et RAU 5ª ed. II § 228 note 3, 4, § 234 nota 6.

(2) DU CAURROY, BONNIER, ROUSTAING II n.° 223; GENTY *de l'usufruit* n.° 265.

ton Ticino), talora di sessanta (art. 530 cod. civ. albertino, art. 460 cod. cod. del cantone di Wallis). Il codice del cantone di Friburgo dispone all' art. 589 che l' usufrutto accordato ad altri che a private persone non dura più di venticinque anni, a meno che, trascorso questo termine, non sia continuato col consenso di chi in quel momento è proprietario della cosa usufruita e coll' autorizzazione del Consiglio di Stato.

Il codice civile del Montenegro (art. 169) dispone, che l' usufrutto lasciato alle « persone artificiali » (sic !) abbia la durata di cinquant' anni, eccezione fatta per le Comunità di famiglia, che fino a quando esistono conservano quel diritto.

Stanno per il limite di cento anni il codice civile di Zurigo (§ 500 [149]) e quello di Sciaffusa (§ 695) in Isvizzera; il codice civile Sassone (§ 656) in Germania.

Il progetto preliminare di codice civile Svizzero non si occupa direttamente dell' usufrutto delle persone giuridiche, ma implicitamente vi pone un limite disponendo (art. 744), che l' usufrutto si estingue per la morte dell' usufruttuario, ma che ad ogni modo non possa durare più di cento anni.

III.

È chiaro che questa profonda divergenza nella soluzione di un così grave problema deve fondarsi sopra ragioni gravi. E poichè al solito si è tirato in

ballo il diritto romano, sia per muovergli censura, sia per tributargli elogi a cagione del limite da esso imposto all' usufrutto delle persone giuridiche, mi pare necessario, prima di giungere ad una conclusione sulla questione dal punto di vista legislativo, il tentare di determinare con precisione quale veramente fosse la disciplina romana in proposito.

Com' è noto, vi sono alcuni passi delle fonti che sembrano attestare nel modo più preciso la esistenza del limite di cento anni anche nel diritto classico.

Gaius l. 17 *ad edictum provinciale* — fr. 7. 1. 56.

An usus fructus nomine actio municipibus dari debeat, quaesitum est: periculum enim esse videbatur, ne perpetuus fieret, quia neque morte nec facile capitis deminutione periturus est, qua ratione proprietas inutilis esset futura semper abscedente usufructu. sed tamen placuit dandam esse actionem. unde sequens dubitatio est, quousque tuendi essent in eo usu fructu municipes: et placuit centum annos tuendos esse municipes, quia is finis vitae longaevi hominis est.

Gaius l. 3 *de legatis ad edictum Praetoris* — fr. 33. 2. 8.

Si usus fructus municipibus legatus erit, quaeritur, quousque in eo usufructu tuendi sint: nam si quis eos perpetuo tuetur, nulla utilitas erit nudae proprietatis semper abscedente usufructu. unde centum annos observandos esse constat, qui finis vitae longissimus esset.

In base a questi passi si ritiene da tutti che già

al tempo di Gaio la durata dell' usufrutto a favore delle persone giuridiche fosse limitata a cent' anni.

Però recenti autorevoli scrittori si sono già fermati esitando di fronte a questa singolarità. Il KARLOWA (1) dubita fortemente che già per diritto civile potesse appartenere a' *municipes* un usufrutto. Egli richiama l' attenzione sulle espressioni con cui se ne parla nei nostri passi: *dandam esse actionem*, *tuendi essent*, *tuendi sint*, *tuendos esse*.

Esse accennerebbero all' intervento del pretore: onde appunto si avrebbe qui un usufrutto non riconosciuto dal diritto civile, ma posto sotto la tutela del magistrato. Conseguentemente, al diritto civile sarebbe anche ignoto il termine di cento anni entro cui l' usufrutto de' *municipes* dovrebbe finire.

Il nostro illustre FERRINI (2) ritiene anch' egli che solo tardi fu ammessa la possibilità di un usufrutto a favore di un ente collettivo, ma dal modo con cui egli si esprime, appare che per lui il termine di cento anni è coevo al riconoscimento di un tale usufrutto.

L' esitanza deve crescere di fronte ad altri passi delle fonti, che mal si accordano con quelli di Gaio. Ecco infatti che cosa ci dice Papiniano riguardo all'usufrutto de' *municipes* (l. 17 *quaestionum*—fr. 66 § 7 *de leg.* II.° [31]).

A municipibus heredibus scriptis detracto usu fru-

(1) *Storia del diritto romano* II p. 546 sg.

(2) *Manuale* p. 474 nota 5.

ctu legari proprietas potest, quia non utendo possunt usum fructum amittere.

Si sa che il legato di una cosa, dedotto l'usufrutto a favore dell'erede gravato, è valido in genere. Ma se erede è un Comune, si avrà un legato, che può sembrare di assai dubbia serietà, perchè si verrebbe ad attribuire al legatario e a' suoi eredi e successori una proprietà orbata in perpetuo dell' usufrutto, giacchè questo deve durare per quanto dura la persona dell' erede, che essendo un Comune ha un'esistenza indefinita. Papiniano non trova in ciò difficoltà. Egli osserva che, strettamente parlando, non vi è una separazione perpetua dell' usufrutto dalla proprietà, in quanto il Comune può perdere l' usufrutto per il non uso. Ora se già a' tempi di Gaio o per diritto civile o *tuitione praetoris* fosse stata riconosciuta la possibilità di un usufrutto a favore dei *municipes* limitandone la durata a' cent' anni, tanto più questo punto doveva essere sicuro a' tempi assai posteriori di Papiniano: Ma in tal caso questi, ad evitare l' obbiezione della perpetuità dell' usufrutto, avrebbe indubbiamente fatto ricorso al limite posto al diritto de' *municipes*, limite certo, immancabile, nè avrebbe preferito richiamare la possibilità, molto eventuale e remota, di una perdita per non uso.

Neppure si accorda col termine indicato da Gaio quanto ci è riferito sul computo della Falcidia nei legati di usufrutto a favore de' Comuni. Emilio Macro (l. 2 *ad legem vicesimam hereditatium*) nel fr. 35. 2. 68 pr. riferisce i criteri, coi quali si determinava

il valore del legato di alimenti e di quello di usufrutto agli effetti della Falcidia. A noi non interessa qui entrare nella disputa sulla tabella delle varie età e sulla preferenza da concedere ad uno più tosto che ad un altro computo. Ci basta fermarci alle parole finali relative all' usufrutto dei Comuni:

numquam..... amplius quam triginta annorum computatio initur. sic denique et si rei publicae usus fructus legetur, sive simpliciter, sive ad ludos, triginta annorum computatio fit.

Nel testo originario si trattava di determinare il valore del legato non già agli effetti della Falcidia, ma per la tassa di successione, *vicesima hereditatis*. Comunque sia, si fa qui un calcolo che non si spiega se il termine di cento anni si consideri come classico. Forse che si era di fronte ad un periodo incerto per fare un calcolo di media come per la vita umana? Determinando il valore del legato a favore di un *infans* non si andava mai al di là dei trent' anni, perchè la vita media così si calcolava allora. Così che di un nonagenario si diceva che aveva vissuto tre vite (1). Ma per un Comune non avrebbe potuto essere questione di ciò (1). È vero

(1) Cfr. Scip. GENTILIS *de alimentis* c. 25 p. 87 (Francof. 1600).

(2) La poca armonia fra la durata di cent' anni stabilita per l'usufrutto delle persone giuridiche e il computo di trenta agli effetti della tassa di successione e della Falcidia, non è sfuggita agli scrittori. Cfr. CUIACIO *Notae* ad h. l. (Op. X, 489); NOODT *de usufr.* lib. II c. 6 (*Op.* II, 100); PUCHTA *Lezioni* II append. XXIV

che vi è la possibilità di estinzione per non uso o per cessazione dell'ente, ma ciascun vede come una simile eventualità sia così remota da non potervi fare assegnamento a modo da tenerla tanto probabile quanto la morte dell'uomo prima de' cent'anni. Come calcolo di media si dovrebbe giungere ad un risultato molto diverso. Senza contare che secondo le tabelle la vita massima non è di cento, ma di sessant'anni.

Il testo dà luogo ad un osservazione, che mi fa sempre più escludere l'esistenza del limite nel diritto classico. Si sa che il legato *in singulos annos* finisce colla morte del legatario. La ragione che Gaio ne adduce (l. 5 *ad legem Iuliam et Papiam* — fr. 33. 1. 8) è caratteristica.

In singulos annos relictum legatum simile est usui fructui, cum morte finiatur.

La analogia del legato annuale con quello d'usufrutto si deduce da che anche il primo *morte finitur.* La conseguenza di ciò è che quando si tratta di persona che non ha una esistenza soggetta naturalmente a morte, il legato di annualità sarà indefinito e perpetuo. Ciò è del resto attestato nel modo più sicuro dalle fonti (fr. 33. 1. 6, 20 § 1, 24). Or se questo è vero per il legato annuo, perchè non dovrà

p. 524 sg. (4ª ed.). Ma il dire che come è incerto che un fanciullo può non arrivare a 100 anni, il preteso limite massimo della vita umana, così possa non arrivarvi il Comune, è paragonare due eventualità assolutamente inadeguate.

dirsi altrettanto di quello di usufrutto? Un accenno mi sembra anzi contenuto nel fr. 68 cit. Il legato annuo infatti ha uno scopo pubblico ed è perpetuo appunto per questo scopo permanente. Così si lascia un reddito annuo per i giuochi : *ad ludos* (cfr. fr. 6 cit.). Ora Emilio Macro parla di usufrutto lasciato puramente e semplicemente, ossia, senza specificazione d'impiego, e di usufrutto lasciato perchè col suo reddito si celebrino i giuochi : *ad ludos*. Ma questo, che ha uno scopo perpetuo, non sarà pur esso perpetuo come il legato annuo, cui le fonti lo dichiarano simile? Non ha forse Macro, con questa specificazione, voluto appunto accennare, che, malgrado della perpetuità, agli effetti della Falcidia o della tassa di successione il legato si computava come se dovesse durare trent'anni? Io non vedo per qual ragione in questo caso si sarebbe dovuto far differenza fra il legato di cento ogni anno *ad ludos* ed il legato dell'usufrutto di un fondo producente cento, per lo stesso scopo. La perpetuità vi doveva essere nelle due diverse ipotesi. È vero che altrove (fr. 35. 2. 3. 2) per il computo della Falcidia nei legati annui a favore di una *respublica* si adotta un diverso criterio — la determinazione di un capitale corrispondente a quel reddito alla ragione del 3[00 — ma innanzi tutto Macro qui calcola il valore per la tassa di successione e d'altra parte la relazione dello stesso Macro dimostra che non vi era identità di criteri nel fissare il valore di legati di tal genere.

In definitiva anche il fr. 68 cit. fa ritenere che nel diritto classico non esistesse ancora il termine di cento anni per la durata dell'usufrutto delle persone giuridiche.

Per contro vi sono due passi di leggi giustinianee, che ci fanno ritenere dovuta a' compilatori l' introduzione di quel limite. Nella c. 1. 2. 23. 2 (anno 530) Giustiniano stabilisce a favore della Chiesa una prescrizione di cento anni con queste significantissime espressioni :

Sed ne videamur in infinitum hanc (actionem) extendere *longissimum vitae hominum tempus* eligimus et non aliter eam actionem finiri concedimus, nisi centum annorum curricula excesserint.

E nella Novella 9 (anno 535), disciplinando la stessa prescrizione, egli, a proposito sempre dei cento anni, dice :

cum hoc *vitae longaevi hominis* plerumque *finis* esse dignoscitur.

Ora queste espressioni ritornano letteralmente nei due passi di Gaio che attestano l' esistenza della estinzione dell' usufrutto dopo i cento anni. Nel fr. 56 : « quia is finis vitae longaevi homi-« nis est ». Nel fr. 8: « qui finis vitae longissimus « esset ».

A me sembra, dopo quando sono venuto esponendo, che difficilmente si può trovare un caso, in cui con maggior fondatezza sia lecito asserire da un canto, che così non potè scrivere il giurista, perchè era di-

verso il diritto del suo tempo, dell' altro, che così invece scrive Giustiniano (1).

A maggior conferma è da osservare che lo stabilire termini ben precisi risponde all' indole del diritto giustinianeo. Noi sappiamo p. e. che i sette anni come termine dell'infanzia, i cinque anni per chiedere il beneficio di separazione, sono stati introdotti da Giustiniano, che li intruse poi nei testi classici.

Ma i passi stessi di Gaio tradiscono la manipolazione dei compilatori. Quale opera innovatrice abbiano esercitato i compilatori negli scritti di Gaio accolti nel Digesto fu con acume e diligenza mostrato da' recentissimi studi del GRUPE (2). Alterati certamente furono i due passi, che esaminiamo. A meglio mostrare ciò occorre prendere in considerazione un altro passo, che con quei due è intimamente legato.

Gaius l. 2 *rerum cottidianarum vel aureorum* — fr. 7. 1. 3. 2.

Ne tamen in universum inutiles essent proprietates semper abscedente usu fructu, placuit certis modis extingui usum fructum et ad proprietatem reverti.

Ritorna in questo passo, per giustificare in genere la necessità di modi di estinzione dell'usufrutto, la stessa motivazione che negli altri due sta a mostra-

(1) Vedi in GRADENWITZ *Interpolazioni* le due rubriche a p. 19, 43.

(2) Cfr. *Riv. per la fond. Savigny* XVI p. 300 sg., XVII p. 311 sg., XVIII p. 213 sg.

re il bisogno di porre un termine all'usufrutto delle persone giuridiche. Non si può, cioè, consentire un usufrutto perpetuo, perchè per tal modo verrebbe resa inutile la proprietà. Ora questa massima si presenta sospetta per più riguardi. Anzitutto per la forma. Per quanto uno scrittore conservi normalmente certe maniere particolari di esprimere il proprio concetto, non è facile però ammettere che un tale concetto venga esposto colle stesse parole in tre opere diverse. Mentre è ben più probabile che quel compilatore o quel gruppo di compilatori incaricato dello spoglio delle opere gaiane, fermato una volta il concetto, lo abbia poi di sana pianta trasportato in tutti i vari passi in cui si doveva rendere ragione della temporaneità dell' usufrutto. Tutto ciò è reso ancor più verosimile dal fatto che Giustiniano nella c. 3. 33. 14, esaminando e risolvendo un'antica disputa sulla possibilità di costituire un usufrutto trasmessibile negli eredi dà, come vedremo, l'intonazione in questo senso.

La forma stessa del principio rivela l' emblema. Nel fr. 3 § 2 il plurale *proprietates* in relazione al singolare *usu fructu* non risponde al linguaggio gaiano, ma è consono alla solita dizione scorretta dei compilatori. Del resto *proprietates* al plurale non è mai nelle istituzioni di Gaio, come d'altra parte non vi si trovano nè il verbo *abscedere*, nè il *longaevus*, nè il *quousque*, che invece è nelle costituzioni giustinianee (c. 9. 9. 35 [34]). E nei tre paesi non mancano altri indizi. Il *si...tuetur* riproduce il solito in-

dicativo tribonianeo. E per contro il *qui...esset* l'uso errato del congiuntivo. Ma sopra tutto, proprio nel principio comune a tutti i frammenti, è da notare il caratteristico ablativo assoluto *semper abscedente usu fructu*.

È opportuno accennare qui brevemente ad un altro punto che è in istretta relazione con quello finora esaminato. Può l' atto costitutivo dell' usufrutto permetterne l' estensione agli eredi ed entro qual limite? Le fonti contemplano tanto il caso di legato di usufrutto quanto quello di stipulazione dello stesso diritto. Sono in proposito assai importanti i seguenti due passi di Ulpiano *ad Sabinum*, il primo appartenente al libro 17, il secondo al libro 49.

fr. 7. 4. 5 pr.

Repeti potest legatus usufructus amissus qualicumque ratione, dummodo non morte: nisi forte heredibus legaverit.

fr. 45 1. 38.10-12.

Si quis ita stipulatus fuerit « uti frui sibi licere », ad heredem ista stipulatio non pertinet. — Sed et si non addiderit « sibi », non puto stipulationem de usufructu ad heredem transire, eoque iure utimur.— Sed si quis uti frui licere sibi heredique suo stipulatus sit, videamus, an heres ex stipulatu agere possit. et putem posse, licet diversi sint fructus: nam et si ire agere stipulatur sibi heredique suo licere, idem probaverimus.

Il primo passo ci avverte che nel testamento si può ripetere il legato di usufrutto per il caso in cui

questo diritto venga meno per un motivo qualsivoglia: p. e. per la *capitis deminutio*. Vuol dire che a favore dello stesso titolare sorgerà poi un nuovo usufrutto. La ripetizione è sempre possibile fin che il legatario vive. È naturale che ripetizione a favore di una persona non vi può essere quando l'usufrutto vien meno per la morte di essa. « Si non mors, sed capitis deminutio intercesserit » (fr. 7. 4. 2. 1). Ma il nostro passo nella sua parte finale soggiunge che anche in caso di cessazione per morte è possibile una ripetizione, quando, cioè, si sia legato l' usufrutto anche agli eredi. La ripetizione qui avrebbe luogo a favore di altre persone, degli eredi. Ma l'aggiunta eccettuativa riesce del tutto sospetta, sia per il noto *nisi* e per il *forte*, sia, sopra tutto, perchè in tal caso, a rigore, non si tratta della *repetitio* nel solito senso, che importa l' identità del destinatario, tant' è che di *repetitio* non si parla mai nel senso di nuovo usufrutto a favore d' altre persone.

Riguardo alla stipulazione Ulpiano ci avverte, che colui il quale si fa promettere l'usufrutto per sè, o, senz' altro, l' usufrutto, non trasmette negli eredi il diritto derivante da tale stipulazione. Che se si stipuli anche a favore dell'erede, questi può agire in base a tale contratto, se bene l' usufrutto, che ne risulterà costituito a favor suo, sia diverso da quello che appartenne al defunto e non una continuazione di esso. L' argomento per analogia, addotto in fine del § 12, non persuade troppo, perchè l' oggetto della stipulazione nel caso dello *ire agere* è un di-

ritto in sè e per sè trasmessibile negli eredi, se non sia dalla volontà delle parti limitato alla persona dello stipulante. Per ciò e per il plurale *probaverimus*, tanto più sospetto dopo il *puto* e il *putem*, dubito che l' ultima parte non sia ulpianea.

Che si deve intendere in questi passi sotto l' espressione *heres*? Alcuni scrittori, fondandosi sulla maniera generale con cui si esprime Ulpiano, e sulla regola d' interpretazione data dallo stesso giureconsulto (l. 17 *ad edictum* — fr. 50. 16. 65), secondo cui « heredis appellatio non solum ad proximum heredem, sed et ad ulteriores refertur », sono d'avviso che possa stipularsi l' usufrutto a favore degli eredi in genere e senza limitazione di grado e di tempo, rendendo così in sostanza ereditario l' usufrutto (1). Altri per contro, in base alla c. 3. 33. 14, da noi già rammentata, la quale limita a' soli primi eredi l'usufrutto che il testatore abbia riservato a' suoi eredi sopra cose legate ad un terzo, sostengono che mai si possa andare al di là degli eredi di primo grado (2).

La risoluzione del problema non è cosa troppo semplice. Certamente di prima veduta il fr. 50. 16. 65 sembra decisivo. Ma chi ponga mente che il passo nella sua connessione primitiva si riferiva all' *accessio possessionis* nell' *interdictum utrubi* (3), non potrà

(1) Cfr. Windscheid e Dernburg nei passi citati alla nota 10.

(2) Cfr. tra altri Pfersche *Riv. di Grünhut* VIII p. 526 sg.

(3) Lenel *Paling.* II p. 848 nota 3.

ad esso annettere troppa importanza per la nostra questione relativamente al diritto classico. Che, per la difesa del suo possesso, l'attuale litigante possa risalire al possesso del suo autore, a quello dell'autore del suo autore diretto e così via, è cosa che non dà luogo a difficoltà, che anzi corrisponde affatto allo scopo per cui fu consentito all'avente causa di congiungere il suo possesso a quello del suo autore.

Ma la cosa è completamente diversa quando si tratti di una stipulazione di usufrutto a favore degli eredi. Vi è un divario enorme fra l'ammettere al godimento i soli eredi di primo grado e il consentirlo a tutti senza limiti di grado e di tempo. Invece nell'*utrubi*, oltre che al massimo, risalendo da autore in autore, si può giungere fino ad un anno — *maiore parte huius anni* — perchè trionfa appunto chi ha posseduto nella maggior parte dell'anno a, partire dall'epoca dell'emanazione dell'interdetto il congiungimento dei due possessi non trova gli ostacoli economici che si oppongono alla perpetuità dell'usufrutto.

Forse, con maggior parvenza di fondatezza, si sarebbe potuto far ricorso al fr. 50. 16. 70 (Paulus l. 73 *ad edictum*), che nell'opera di Paolo si riferiva alla trattazione generale delle stipulazioni (1) e si occupava precisamente dell'interpretazione che in queste si doveva dare alla parola *heres*. Il giure-

(1) LENEL *Paling.* I p. 1090 nota 1. Cfr. p. 1088 nota 1.

consulto infatti afferma « heredem etiam per multas successiones accipi, nam paucis speciebus heredis appellatio proximum continet ». Ma appunto i casi specificamente indicati da Paolo limitano la portata dell'espressione per il carattere personale del diritto di cui in essi si tratta. A questa stregua noi dobbiamo trarre dal passo in esame un insegnamento affatto contrario all' interpretazione estensiva della parola *heres* nella stipulazione di usufrutto.

Ad ogni modo questi passi ci mostrano che dall' avere Ulpiano parlato di stipulazione di usufrutto a favore dell' erede e degli eredi senza limitazione, non si può trarre senz' altro la conseguenza che limitazione non vi sia. L'espressione si presta, secondo i casi, all' una ed all'altra interpretazione.

La più volte citata costituzione di Giustiniano (c. 3. 33. 14) dovrebbe servir di base per desumere il vero stato della questione nel diritto classico. L' imperatore ci riferisce che fra gli antichi vi era grave divergenza nell' interpretare il legato di riserva d' usufrutto a favore dell'erede gravato della prestazione di una cosa ad un terzo e nel giudicare della sua validità. Alcuni riputavano nullo questo legato perchè per esso « usus fructus numquam ad suam « redit proprietatem, sed semper apud heredem re- « manet ». E la costituzione soggiunge, che forse in fondo il concetto di questi giuristi era, che il primo erede, il secondo e così via, tutta insomma la serie degli eredi, si considerano come una sola persona: « unus esse videtur ». Data questa unità,

non era possibile fermare il corso del godimento nel primo erede: o tutti, o nessuno. E si sostenne la nullità perchè l'usufrutto sarebbe stato per sempre separato dalla proprietà. — Altri per contro sostenevano la validità di un tale legato: « non esse respuendum existimaverunt ». Ma la costituzione non ci dice se essi tenevano fermo il legato di riserva attribuendogli efficacia perpetua o limitandola agli eredi di primo grado. Giustiniano fu per questa soluzione. « Tales altercationes decidentes censemus et « huiusmodi legatum firmum esse et talem usum- « fructum una cum herede finiri et illo moriente vel « aliis legitimis modis eum amittente expirare.

Lasciando da banda l'influenza che questa decisione particolare può per avventura esercitare sulla risoluzione nel diritto ultimo della questione generale della validità di un usufrutto perpetuo trasmesso di erede in erede, osservo che certamente per il diritto classico la narrazione di Giustiniano attesta l'esistenza di un'opinione a favore dell'usufrutto trasmessibile perpetuamente da erede in erede. La costituzione non afferma direttamente ciò: ma per me vi è la affermazione che per essere implicita non è meno certa. Che significato avrebbe infatti la meraviglia dell'imperatore espressa nelle parole « quare « enim iste usus fructus sibi tale vindicat privile- « gium ut generali interemptione usus fructus ipse « solus excipiatur »? se quei giuristi, sostenendo l'efficacia della riserva, l'avessero limitata al primo grado e non avessero ammesso la possibilità di un

usufrutto perpetuo? Ciò mostra che la disputa non si limitava al significato della espressione *heres* o *heredes*. In tal caso si sarebbe implicitamente ammesso che se proprio le parti con tale espressione avessero inteso comprendere tutti gli eredi di qualunque grado, la loro volontà non avrebbe trovato ostacolo legale. La disputa cadeva effettivamente sul poter disporre in genere, per atto tra vivi o di ultima volontà, che l'usufrutto non sarebbe rimasto limitato all'attuale titolare, ma da questo sarebbe trapassato di erede in erede. Così che anche per questa via noi troviamo traccia dell'opinione, che nel diritto classico sosteneva essere possibile la perpetuità dell'usufrutto. Ma su questa via si può andare più oltre.

Che l'usufrutto fin dalla sua origine abbia avuto sempre in Roma un carattere meramente personale nessuno contesta. Ma si discute sulla ragione di questa caratteristica. Per me ha molto fondamento di verità quanto congettura il KARLOWA (1) sull'indole alimentare dell'istituto sorto per provvedere ai bisogni di certe persone, in particolare, della moglie del testatore. Col che ottimamente si accorda la nota circostanza, che il mezzo originario di costituzione dell'usufrutto è la disposizione particolare *mortis causa*, il legato. E più ancora si accorderebbe colla ipotesi del KARLOWA, la congettura sull'indole dell'usufrutto gentilmente comunicatami dall'ottimo collega ed amico RICCOBONO. A suo avviso nel periodo

(1) Op. cit. II p. 536 sg.

classico il contenuto dell'usufrutto si concentra unicamente nell'appropriazione dei frutti della *res aliena*, non investe affatto la cosa stessa, la quale non serve in alcuna direzione al titolare del diritto. La definizione classica: « ius utendi fruendi... *salva rerum* « *substantia* », che tante dispute ha sollevato sul significato di queste ultime parole, non solo renderebbe esattamente la funzione dell'istituto, ma scolpirebbe, appunto in quelle parole, il nessun potere dell' usufruttuario sulla cosa. Il valorosa romanista di Palermo ritiene che tutta quanta la struttura dell'istituto nel diritto classico è informata a quel principio fondamentale. Senza portare un giudizio sopra un'ipotesi che forma tutt'ora oggetto di studio, giudizio che non può essere serio se non di fronte alla dimostrazione con cui si dà base alla congettura, osservo solo quanto questa venga a rendere sempre più verosimile l'origine e la funzione alimentare dell'istituto. E se si ammetta questa funzione, ne discende senz'altro la personalità dell'usufrutto.

Generalmente però l'indole personale di questo diritto la si suol fondare sull'accennato riflesso d'indole economica dell'inutilità della proprietà separata in perpetuo dall' usufrutto (1). Lo IHERING, con

(1) Cfr. IHERING *Parere sulle fortificazioni di Basilea* in *Scritti vari* (Lipsia 1879) p. 149 sg.; ELVERS *la dottrina romana delle servitù* p. 205; OERTMANN *la dottrina economica del corpus iur. civ.* (Berlino 1891) p. 56 sg.; WINDSCHEID *Pand.* I § 201 nota 7; DERNBURG *Pand.* 6ª ed. I, 2 § 246 lett. *a* p. 200.

felice espressione, giunge a dire che una proprietà orbata in perpetuo dall' usufrutto « negherebbe sé stessa ».

Fu però preveduta l'obbiezione, che ben più gravemente vulnerata nella sua assolutezza resta la proprietà per l'ammissione dell'enfiteusi e della superficie aventi carattere ereditario. E l' OERTMANN (1) vi risponde, che l'enfiteusi, sia per l'epoca in cui è sorta, sia per il suo nome, si appalesa come un istituto non specificamente romano, ma d'importazione orientale. La risposta non è però adeguata all' obbiezione. Essa lascia completamente in disparte la superficie e dimentica che se l' enfiteusi, nella sua configurazione speciale, appartiene all' epoca imperiale già avanzata, è preceduta però dall' *ager vectigalis*, che non è meno dell' enfiteusi una negazione quasi assoluta del dominio. E del resto i passi che negano la possibilità di un usufrutto perpetuo sono nella compilazione: il loro concetto è ripetuto vuoi nelle Istituzioni (2. 4. 1), vuoi nel codice (c. 3. 33. 14). Così che a stregua dell'affermazione dell'OERTMANN si avrebbe nel *Corpus Iuris* una vera contraddizione, negando l'usufrutto perpetuo ed ammettendo la superficie e l'enfiteusi.

Io ritengo però che una tale dissonanza non vi sia. Si tratta di istituti che hanno funzioni completamente diverse. L'enfiteusi è il risultato di una lunga e varia evoluzione, per cui vennero a fondersi isti-

(1) Op. cit. p. 57.

tuti di origine, d'indole e di funzione differente (1). Essa, come del resto alcune figure che la precedettero, si propone lo scopo di rendere fruttiferi i terreni incolti. Il proprietario aliena bensì in perpetuo o a tempo lunghissimo il godimento del fondo, ma in compenso ne ricava un lucro, moderato sì ma sicuro. Ove poi si ponga mente che l' *ager vectigalis* e le analoghe figure del diritto greco si riferiscono allo Stato, a' Comuni o altre persone giuridiche, si capirà facilmente come non solo non vi sia qui, per la perpetua separazione del godimento, una proprietà inutile, ma per di più questi enti vengano per tal modo a cooperare all'incremento agricolo rispondendo così fedelmente alla loro missione sociale.

È vero che si trovano tanto in Grecia quanto in Roma, concessioni perpetue di godimento anche riguardo a terre coltivate. Ma anche qui vi è una funzione economica ben precisa. In effetti il Comune o altra persona giuridica, che possedeva vistosi capitali in denaro, per trovare ad essi sicuro collocamento, comprava fondi dandoli in pari tempo in perpetuo godimento al proprietario venditore per la corrisponsione di un'annua rendita. « È questo un « ragionevole provvedimento: il conduttore a perpe- « tuità ritiene il godimento duraturo della sua antica

(1) Cfr. da ultimo Mitteis *sulla storia della locazione ereditaria nell' antichità* in *Atti della classe filologico-storica della R. Soc. Sassone delle scienze* vol. XX n.° IV (Lipsia 1901). Rinviamo ad esso per ulteriori particolari su questo segue.

« proprietà, il Comune si ha comprato una rendita « perpetua, per la quale esso trova piena sicurtà tanto « nel *dominio eminente* quanto nel diritto di priva- « zione che naturalmente ha luogo nel caso di man- « cato pagamento » (1). Ed ancora: volendo destinare in perpetuo un determinato reddito a scopo di pubblica utilità, il privato cedeva gratuitamente o per prezzo irrisorio uno o più fondi a un Comune e poi toglieva in locazione perpetua le cose cedute stabilendo che il canone pagato dovesse venire impiegato per lo scopo fissato. Tanto nell'uno che nell'altro caso la separazione perpetua della proprietà dal godimento non la rende inutile, ma in buona sostanza la proprietà è una forma giuridica per il raggiungimento di scopi economici.

Nemmeno può farsi richiamo alla superficie. Anche qui vi è il *solarium* che rappresenta un godimento per il proprietario. Del resto la superficie sorse anch'essa nel campo del diritto pubblico ed aveva una funzione assai importante. Lo Stato diventava proprietario delle costruzioni e le dava in locazione perpetua o a lungo tempo al concessionario. Così pure i Comuni. Per tal modo si favoriva l'edilizia e si aveva un reddito certo. Come si può parlare al riguardo di *proprietas inutilis*?

Per l'usufrutto la cosa è ben diversa. Certamente esso può essere costituito anche a titolo oneroso, colla obbligazione di corrispondere al proprietario una som-

(1) Cfr. Mitteis op. cit. p. 5.

ma a periodi determinati (1). Ma questo è un caso del tutto speciale, alla cui stregua non si può commisurare la funzione economica dell'istituto. In Roma l'usufrutto ha il suo campo di esplicazione nelle liberalità testamentarie e, come dicemmo, sorse nell'intento di provvedere agli alimenti a favore di certe persone. Un usufrutto trasmessibile di erede in erede doveva sembrare qualche cosa come uno snaturamento della funzione dell' istituto. Per quanto alla nuda proprietà non manchi qualche residuo di vantaggio, sopra tutto straordinario, doveva sembrare un assurdo che essa durasse in perpetuo in tale condizione senza speranza di un possibile ricongiungimento coll'usufrutto. Se d'erede in erede esso avesse dovuto trapassare, o meglio, se per ogni erede doveva sorgere un novello usufrutto ad esso personale, il perimento a danno di uno di questi non avrebbe dovuto impedire il risorgimento a favore del successivo. E ancora: come si concilia questa liberalità testamentaria a favore di ignoti che si perdono nelle nebbie dell'avvenire? Tutto ciò deve avere influito a rendere ritrosi i giuristi nell'ammettere l'usufrutto trasmessibile negli eredi e spiega la disputa riferita da Giustiniano. Ma quanto all' usufrutto a favore delle persone giuridiche la cosa dovette essere ben diversa.

In primo luogo deve essere stata assai contestata la possibilità in genere di un usufrutto a favore delle

(1) Cfr. c. 3, 33, 10 e su questa ELVERS *Servitù* p. 195 sg.

persone giuridiche (1). Ripetutamente le fonti affermano che « ususfructus sine persona esse (constitui) non potest » (fr. 41. 1. 61. 1; fr. 45. 3. 26; *Vat. fragm.* § 55). Onde si nega l' usufrutto alla eredità giacente. Questa non è persona giuridica, ma è spesso paragonata ad essa per la sua funzione. Qui può essere sembrata eguale la condizione delle due figure per ciò che nell' una e nell'altra manca la persona fisica che goda. *Persona* nella regola sopra accennata accenna evidentemente, nel suo significato originario, a persona fisica. È quel che risulta dalla caratteristica espressione del cit. fr. 61 pr.: « factum personae operaeve substantia » — dall' asserto di Giuliano (fr. 7. 3. 1. 2): « in usu fructu . . . personam domini expectari, qui uti et frui possit ». Non si dee dimenticare in proposito che ancora a' tempi di Ulpiano e di Paolo si contestava la possibilità di un'accettazione di eredità, e perfino dell'acquisto del possesso per parte de' *municipes* (Ulp. XXII. 5; fr. 41. 2. 1. 22-2). Ma, come il bisogno pratico ha trionfato per l'adizione e pel possesso, così si è finito per riconoscere a' Comuni la possibilità di acquistare un usufrutto. Il passo di Papiniano sopra riferito conserva il ricordo del dubbio antico. A togliere di mezzo il quale ha con molta probabilità contribuito l'antico tradizionale concetto romano, che non considerava lo Stato, il Comune e in genere la corporazione come

(1) Cfr. Fadda *Concetti fondamentali del diritto ereditario* II § 296 p. 22.

qualche cosa di diverso dall'assieme de' cittadini, dei consociati, ma anzi, già col parlare di *populus*, di *municipes*, di *cives*, di *coloni*, mostra che li identifica con questi. Il diritto di usufrutto viene quindi in definitiva attribuito ad una collettività di persone fisiche, che possono godere direttamente o indirettamente dell'usufrutto.

Al dubbio deve anche aver contribuito il timore dell'usufrutto perpetuo. La risposta stessa di Papiniano sta ad attestarlo. Egli infatti osserva che vi è la possibilità della perdita per non uso. Ed avrebbe potuto rammentare come Modestino (fr. 7. 4. 21) che l'usufrutto cessa quando *civitas esse desinit*. Come cessa per la morte della persona fisica, così per la scomparsa della città come tale: « quasi morte desinit habere usumfructum ». Appunto perchè qui, a differenza dell'usufrutto trasmessibile di erede in erede, vi è la possibilità, sia pure remota, dell' estinzione, si riconobbe l'usufrutto a favore dei *municipes*. Così che in risultato anche il diritto classico ebbe quel timore della separazione perpetua dell'usufrutto dalla proprietà. Esso stette fra il concedere e il non concedere l'usufrutto. Ma non prese la via di mezzo di concederlo a tempo determinato. Non per un secolo, perchè questo limite, come dicemmo, è giustinianeo; non per un trentennio, perchè questo numero di anni non è addotto come limite, ma come criterio per valutare l'usufrutto agli effetti della *vicesima* e, sia pure, della Falcidia.

Non è possibile determinare in modo preciso il

momento in cui fu riconosciuta la possibilità di un usufrutto a favore delle persone giuridiche. Lascio da banda ciò che si riferisce allo Stato, perchè è noto che riguardo ad esso non valgono gli ostacoli del diritto civile. Fermiamoci sui *municipes*, che sono proprio quelli a proposito de' quali le fonti fanno la questione. La capacità di ricevere per legato fu loro riconosciuta da Nerva e confermata da Traiano (Ulp. XXIV. 28). Dunque non prima di Nerva si può parlare di usufrutto a favore de' *cives*, de' *municipes*. Che subito sia stata riconosciuta anche la capacità in ispecie di ricevere un usufrutto è assai dubbioso, tanto più quando a' tempi di Papiniano la ritenzione dell' usufrutto per parte della *civitas* istituita erede è ancora in questione. Credo che appunto in quel torno si sia ammessa la possibilità di questo speciale legato. Gaio, come vedemmo, dà ancora come dubbio il caso, sebbene risponda per l'affermativa. Che egli abbia poi sollevato la questione del termine e che l'abbia risoluta nel senso ivi indicato nel passo non credo. La soluzione fu mostrata interpolatizia. Che tale sia anche la posizione della questione, è già per ciò presumibile. Tuttavia le espressioni prettamente gaiane con cui il quesito è posto rendono anche probabile la congettura, che Gaio effettivamente facesse la difficoltà stessa che poi fece Papiniano. Che egli l'abbia risoluta nel senso della tutela giudiziaria fino a che l'usufrutto non fosse cessato in uno de' soliti modi è lecito crederlo dopo quanto decide Papiniano. Che egli abbia posto il limite di cent' anni, a

parte tutte le ragioni sopra addotte, è reso inverosimile anche da ciò, che il *placuit* accennerebbe ad un diritto ammesso per comune consenso de' giuristi, mentre in fatto di termini la limitazione può solo venire da una disposizione edittale o pretoria.

Così che in definitiva l'accusa mossa al diritto romano classico si appalesa anche qui infondata. Se proprio si voglia ritenere dannoso economicamente il limite di tempo, qualunque esso sia, apposto all'usufrutto delle persone giuridiche, bisogna ancora una volta rassegnarsi a non far colpa di ciò al diritto romano classico. Questo, precisamente come si dice del germanico, fa terminare ne' soliti modi il godimento lasciato a' *municipes*, a' *cives* e così via. Onde l' estinzione si avvera o col non uso o coll' estinzione della persona giuridica titolare del diritto, o con uno de' modi normali. Se in ciò è qualche cosa da lodare, si lodi dunque il diritto romano come si vuol lodare il germanico.

IV.

Ma è proprio da censurare il sistema di quelle legislazioni che pongono un limite a questo speciale usufrutto? Facciamo per ora astrazione dal termine maggiore o minore adottato ne' singoli casi e studiamo brevemente la opportunità in genere di una limitazione.

Contro la perpetuità si adduce che essa finisce per rendere la proprietà un nome vano o quasi. È

l'accusa contenuta nella proposizione, che secondo me i compilatori hanno inserito ne' testi di Gaio e che essi probabilmente trovarono in qualche giurista a proposito della trasmissibilità dell'usufrutto negli eredi. Ed è l'accusa che romanisti e civilisti ripetono sempre senza forse rendersi troppo conto della sua portata. La proprietà negherebbe sè stessa, dice Ihering. Ma io domando ancora quali danni mai sono da temere in seguito a questa proprietà ridotta al nulla? Danno per il proprietario? E chi può negarlo? Se bene tutto ciò che è prodotto straordinario e non frutto della cosa resti a lui; se bene il tesoro per metà gli sia devoluto; se bene la proprietà non perda la sua forza di attrazione a modo che le solite cause di estinzione dell'usufrutto portino tuttavia alla consolidazione, certamente il proprietario non ha che un diritto di un meschino valore pratico e bene lo si suol chiamare *nudo* proprietario. Ma tutto ciò non ha molto peso perchè chi costituisce l'usufrutto sa bene quel che fa e quindi se mal se ne trova, suo danno. E non possono neppure dolersi gli eredi di lui in infinito, perchè egli avrebbe potuto far di più, alienare del tutto la cosa. Chi può il più, può certo il meno. Allora soltanto si può andar contro la volontà del disponente, quando si dimostri che dal tener separati in perpetuo il dominio dall'usufrutto deriva un danno non alla proprietà di questa o di quella persona, ma un danno all'istituto della proprietà in genere, un danno sociale. Si capisce che allora l'ordinamento giuridico intervenga ad impedire ogni iat-

tura. Ma iattura non v'è solo per ciò che oramai vi sarà indefinitamente un nudo dominio. Ritengo anzi che l' usufrutto perpetuo, o almeno a lunghissimo tempo, sia vantaggioso assai più che l'usufrutto destinato a durare per un termine breve. Per quanto sia l'usufruttuario obbligato in genere a sfruttare la cosa secondo i criteri razionali di un buon padre di famiglia e per quanto la legge con accurate disposizioni si possa adoperare a costringere l'usufruttuario a non abbandonare questa via impostagli dalla buona fede e dall' interesse stesso sociale, bisogna contare sopra tutto sulla molla dell'interesse individuale. E questo non è tratto a sforzi straordinari quando il fondo debba essere goduto per un breve termine. Quei miglioramenti, che sono nell'interesse della proprietà, saranno certamente trascurati. L'usufruttuario vivrà, come si suol dire, giorno per giorno, nè troppo si preoccuperà di fare spese che aumenteranno sì la produttività della cosa, ma molto probabilmente a vantaggio del proprietario che da un momento all'altro può rientrare nel godimento. L'amministrazione preveggente, oculata, che impiega largamente capitali ed opera per rendere sempre più produttiva la cosa si dee attendere solo da chi può con sicurezza contare per sè e per i suoi sul godimento avvenire.

Tutto questo ragionamento non fa una grinza. Ma esso presuppone una disciplina dell' usufrutto che non è nelle leggi e nemmeno nel codice germanico, che ha ammesso la perpetuità eventuale dell' usu-

frutto a favore delle persone giuridiche. Le norme tutte, che governano l'usufrutto, sono dettate nel supposto di una temporanea separazione. Volendo applicarle ad un usufrutto di carattere indefinito, si verrebbe a cadere nell' assurdo. Prendiamo in esame sotto questo punto di vista quanto dispone lo stesso codice germanico.

La seconda parte del § 1036 impone all'usufruttuario di conservare la destinazione economica della cosa. Se l'usufrutto è perpetuo, e quindi il maggior interesse sull'indirizzo della cosa è dell'usufruttuario, come si può consentire questa immutabilità nell'interesse di uno che ha un diritto quasi nominale? Ed è consono a' principî più sicuri di economia il vietare questi mutamenti di destinazione? Si capisce che non possa avere tali facoltà un usufruttuario temporaneo, ma vietarlo ad uno che ha il diritto di godere della cosa indefinitamente è come vietarlo al proprietario. Anzi qui si sarebbe di fronte ad uno stato di cose per cui il mutamento di destinazione non sarebbe mai possibile senza l' accordo del proprietario e dell' usufruttuario. Quali danni possano derivare all'agricoltura, all'industria da questo stato d'immutabilità non è chi non vegga.

Il § 1041 addossa all'usufruttuario solo la manutenzione ordinaria. Tutto quel che è spesa di manutenzione straordinaria è a carico del proprietario, se però tale spesa non fu resa necessaria da mancanza di manutenzione ordinaria per parte dell'usufruttuario. Ora è giusto imporre quest'onere a colui che non

ha che una debole prospettiva di rientrare nel godimento della cosa? A me pare che assurdo più grossolano non sia possibile immaginare.

Il § 1049 accorda all'usufruttuario il diritto di ripetere dal proprietario le spese che non è tenuto a fare, quando vi sieno i requisiti per un' utile gestione. Intendo bene, che se l' usufruttuario è uno che ha diritto indefinito al godimento, non si può più, di regola, parlare di spese fatte nell' interesse del proprietario. Ma in ciò è la prova migliore che secondo il rapporto normale l'usufruttuario non può che godere a tempo. La legge ha presente solo questo caso.

Ma vi è un punto, sia nella legge germanica sia nella nostra, il quale richiama tutta l' attenzione. L'usufruttuario può alienare solo l'esercizio, non il diritto. Dato un usufrutto indefinito, noi avremo l'inalienabilità della cosa posta fuori questione. L'usufruttuario non può fare atto di alienazione: il proprietario se aliena, aliena tutt' altro che la cosa, e quindi nè troverà da vendere, nè alienando il suo diritto toglie l'immobilitazione della sostanza della cosa. Talchè con questo concetto dell'usufrutto indefinito si giungerebbe implicitamente a impedire la circolazione dei beni, si porrebbero quegli ostacoli alla libera commerciabilità contro i quali le leggi si sono pronunciate recisamente.

Credo inutile insistere più oltre nell'esame delle singole disposizioni per mostrare che secondo il codice germanico — e del resto secondo il concetto co-

mune a tutte le legislazioni moderne — l'usufrutto è disciplinato sempre sotto il presupposto della temporaneità e che si giungerebbe a conseguenze disastrose per i due interessati e per l'interesse generale ammettendo un usufrutto di carattere perpetuo o indefinito.

Volendo ammettere un usufrutto di questo genere, era doveroso provvedere con speciali disposizioni alla specialità del caso. Non esito quindi a ritenere che costituisce una vera stonatura l' usufrutto riservato alle persone giuridiche fino alla loro estinzione.

Si è obbiettato però che col limitare a un certo numero di anni l'usufrutto e le servitù personali a favore de' Comuni si verrebbe a privarli inopportunamente di certi diritti tradizionali ad essi spettanti. Lascio qui da banda la questione di diritto transitorio che, se anche veramente si trattasse di vere e proprie servitù personali, potrebbe certo essere risoluta con criteri di opportunità per rispettare appunto diritti quesiti secolari. Se bene la soluzione secondo i principî generali dovrebbe giungere alla soppressione di tutti i diritti di carattere perpetuo. Quel che importa osservare è che questi diritti, a cui si allude, non hanno nulla da vedere colle servitù personali. Si tratta di usi civici, a vantaggio della popolazione di una determinata città o terra, aventi carattere di diritto pubblico e per ciò assolutamente sottratti alle norme del diritto comune, che regolano solo i beni patrimoniali dei Comuni. Io non ho bisogno di spendere parole a dimostrazione di questa

conclusione, perchè il compianto MANCINI ha esaurientemente provato questo assunto, che del resto è ormai pacifico da noi nella scuola e nella pratica dei tribunali (1). Così che dal limitare l' usufrutto non deriverebbe alcuna conseguenza per questi diritti di carattere assolutamente diverso. Del resto sarebbe bastato accogliere nel nuovo codice le disposizioni che erano state proposte in seno alla seconda Commissione e che espressamente escludevano dalla limitazione i diritti d'uso d'indole analoga.

Non erano dunque dubbi teoretici quelli che avevano consigliato la prima Commissione a porre il limite contestato, ma gravi riflessi d'indole pratica. Ben si possono a maggior ragione chiamare teoretiche le ragioni addotte dalla seconda Commissione. Non è infatti pura teoria il dire che la soluzione più naturale è che l'usufrutto duri tanto quanto la persona a cui favore fu costituito? Il principio che l'usufrutto finisce solo colla persona se nessun termine fu stabilito nell'atto costitutivo, è stato posto per le persone fisiche. Estenderlo senz'altro alle persone giuridiche, dando alla parola persona un significato che non è quello originario, ` fare un sillogismo sbagliato. Non solo dunque è teoria, ma teoria cattiva, riprovevole, della peggiore specie. Che non si tratti di mero riguardo teorico lo prova la circostanza, che, tolte le legislazioni prussiana ed austriaca — inspirate al diritto naturale, che non è

(1) Vedi *Filangieri* 1886 fasc. 1-3.

certo teoria sana — le altre tutte, pur differendo nei particolari, hanno ritenuto indispensabile porre un limite all'usufrutto degli enti morali. Io voglio anche concedere, che possa essere utile talora ammettere che l'usufrutto duri fin che duri l'ente titolare. Ma in tal caso conviene modificare profondamente l'organismo dell'istituto. Il risultato sarà che noi ci troveremo di fronte ad una figura sostanzialmente diversa.

V.

Un breve cenno sul termine da preferire. Credo che il partito migliore sia quello di attenersi alla vita media dell'uomo. Cent'anni non costituiscono neppure la vita più lunga e d'altra parte anche qui vi sarebbe l'inconveniente di un termine che per la sua lunghezza mal si attaglia all'usufrutto così com'è costituito nelle leggi. Certamente la vita media non è proprio di trent'anni: ma poco è superiore a questa età (1). Quindi il sistema francese, seguito dal nostro, mi pare preferibile.

Qual carattere si dovrà dare al termine? Potranno le parti prolungarlo e fino a qual punto? Secondo la legge nostra non credo ciò possibile e tale è

(1) La vita media in Italia è di circa 35 anni. Per quanto riguarda la nostra questione questa cifra approssimativa è sufficiente. Però una determinazione più precisa, con calcoli esatti e recenti, manca affatto.

l'avviso comunemente professato dagli scrittori. La legge dice recisamente che « l' usufrutto stabilito in favore di Comuni o di altri corpi morali per atto tra vivi o di ultima volontà, *non può* eccedere la durata di trent'anni ». Ma non sarebbe inopportuno rendere meno rigida la norma, non già nel senso di permettere alle parti una facoltà insindacabile di prolungare fino a cinquanta, sessanta o cento anni l'esistenza dell' usufrutto, sibbene di estendere a tutto questo punto il sistema dell'autorizzazione sugli acquisti dei corpi morali così com'è disciplinato dalle leggi 5 giugno 1850 n. 1037, 21 luglio 1896 n. 218. Anche secondo queste leggi l'autorizzazione occorre ogni qual volta si tratti di costituzione per atto di liberalità, sia tra vivi, sia a causa di morte, tanto se l'usufrutto cada su stabili quanto se su mobili, e se si tratti di atti a titolo oneroso, quando l'usufrutto cada su stabili. Converrebbe secondo il mio avviso, che l'autorità amministrativa fosse chiamata a decidere anche se, date le circostanze del caso, sia conveniente permettere il prolungamento stabilito nell'atto costitutivo di qualunque usufrutto a favore degli enti di diritto pubblico, sempre però fissando un limite massimo improrogabile. Per le persone giuridiche private ritengo non si debba mai andare oltre i trent'anni.

Un'ultima osservazione riguardo al progetto di codice civile Svizzero. Col disporre che l'usufrutto in genere non possa mai eccedere i cent'anni esso mira evidentemente a rendere temporaneo l'usufrutto delle

persone giuridiche. Ma, a mio sommesso avviso, esso non risponde alla equità in certi casi, per quanto eccezionali, altrettando degni di considerazione. Pongasi che si costituisca un usufrutto testamentario a favore dei figli nascituri da determinate persone, o, sia pure, di un nascituro che è *in utero matris*. Il legatario acquisterà il diritto già col suo nascere. Raggiunta l'età di cent'anni verrà a perdere l'usufrutto e lo perderà proprio quando per la sua tarda età ha forse maggior bisogno di mezzi di sussistenza. Non pare ciò poco equo, tanto più che tenue può essere il danno del prolungamento dell'usufrutto per quel brevissimo tempo che al titolare resterà di vita?

Scaturigine ideale e temporale della Religione.

Della
Scaturigine ideale della Religione
e
del suo cominciare nel tempo.

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

RAFFAELE MARIANO

INDICE

Della scaturigine ideale della religione e del suo cominciare nel tempo.

II. — *La forma iniziale della esistenza storica della religione.*

INTRODUZIONE

—

Dopo aver esaminate in una precedente memoria (1) se non tutte, certo, le più notevoli ipotesi o teorie che furono in passato o in tempi a noi prossimi accampate per ispiegare l' origine ideale e la temporale della religione, mostrando di alcune la nessuna consistenza, di altre l' insufficienza, riman pure di dire quale sia poi la spiegazione vera, quella in cui l' intelletto e l' animo possano quetarsi; e, s' intende, una spiegazione che, nell' atto che coglie la scaturigine ideale, l' intimo principio della religione, ne comprenda ad una volta il cominciare nel tempo, la forma iniziale di suo nascimento, di sua esistenza empirica e storica.

(1) *Intorno alla origine della Religione*, dal vol. XXX degli Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche, Napoli, 1901.

Infatti, com'ebbi già ad avvertirlo, ed accade ora di tornare a rammentarlo, una esigenza al tutto legittima del progredito pensiero scientifico e critico è, senza dubbio, questa, che nella conoscenza di un argomento di natura insieme speculativa e storica (e dei moltissimi di tal natura la religione n' è, per fermo, uno) l' idea e il fatto, il vero e il certo, secondo la classica formola del nostro Vico, corrispondano, s'accordino, coincidano. Il raziocinare per via di astratte induzioni e deduzioni logiche sulla essenza, sull' idea della religione, e, in altre parole, la ricerca puramente razionale non basta sino a che non si mostri come in essa, insieme con l' idealità spirituale, sia, a dir così, inserita anche la concreta realtà empirica e sperimentale, per quanto, ben s' intende, sia possibile l'andar di essa rinvangando e ricomponendo i dati fra le oscurità e le incertezze di un passato più o meno preistorico. Ogni inadeguazione, ogni disparità o contrasto, ogni disarmonia tra l'idealità e la realtà aprirebbe giustamente l'adito a dubitare della saldezza e del buon fondamento della dottrina. E la quale perciò, lungi allora di apparire esatta ed attendibile, ci sarebbe piuttosto ogni motivo per reputarla alcunchè di campato in aria, alcunchè d'inetto ad integrare il ricco contenuto della storia, che alla fin fine per l' uomo e per la vita vale sempre me-

glio di una teoria aspra, arida, vacua, per quanto fosse faticosamente stillata da un vivace ed acuto intelletto.

Dove, però, mi piacerebbe di non essere franteso. Io non vo' affermare (che il cielo me ne scampi e liberi!) che convenga star contenti al nudo e crudo dato empirico, e che per conoscere, per conoscere davvero, non importa che cosa, i fatti dello spirito, o quelli della natura, o quelli della storia, di dottrine e di teorie non ce ne sia bisogno. Così pure sono alienissimo dal credere che, ad appurare e vagliare il fatto storico, non occorrano i procedimenti logici e l' esercizio e l' applicazione delle leggi del pensiero, e in pari tempo un po' di quella metafisica che oggi dai più è tanto messa in croce. Bensì intendo dire soltanto, che a teorie vuote e cervellotiche sia sempre da preferire la concretezza della realtà storica. Quest' ultima almeno non è il prodotto dell' arbitrio, del capriccio d' individui singoli o, peggio ancora, come non di rado è il caso, e massimamente ai giorni nostri, di poveri cervelli malati (basti rammentare il Nietzsche e i suoi adoratori, e un po' anche, e sino a un certo punto, l' Hartmann). E ciò perchè la realtà storica porta, ad ogni modo, in sè scolpita l' impronta degli obiettivi bisogni ideali, morali, etici, politici, giuridici, economici degli uo-

mini e delle società, dai quali per necessità di cose, *e non per elezione*, direbbe daccapo il Vico, è spicciata fuori.

Enunciato così il problema col corredo della breve ed accorta avvertenza, ognuno, senza più altri preamboli, scorge in un subito che il problema relativo alla origine della religione si presenta a noi sotto la specie di un Giano bifronte. Quando si domanda della origine della religione, gli è come se si domandasse una volta: « Donde è derivata la religione? »; ed un' altra: « Come è nata la religione? ». Sicchè, a voler rispondere alla duplice e intimamente complessa domanda, i cui due aspetti si riflettono reciprocamente l' uno sull' altro e si compiono l'uno nell'altro, occorre una doppia indagine. L' una richiede che si determini razionalmente quale sia la propria radice ideale della religione, la sua idea. E mediante l'altra poi vuolsi storicamente, per quanto è possibile, scoprire qual forma in sul primo spuntare abbia potuto assumere il concetto del divino, ed insieme a qual processo obiettivo abbia, secondo ogni verosimiglianza, fatto luogo in un culto rudimentale lo scontrarsi primo primo dell' umano col divino, per arguirne, infine, se tal forma e tal processo trovino in quella idea il lor fondamento e la lor conferma.

Capisco che quando, tutt' all' intorno, nelle cose e nei concetti degli uomini imperversa, come fa, la bufèra dell' anarchia, indagini e discussioni e dimostrazioni e problemi del genere di questi che io vo' tentando su pel campo della filosofia della religione, facilmente prendono aria di un lavoro da mentecatti o da acchiappanuvoli. Ma io son pure del parere che ciò ch' è eterno nello spirito e per lo spirito, non può perire, e sempre rivive; sicchè, dopo aberrazioni più o men lunghe, sempre vi si ritorna. D' altronde, non s' è, per fortuna, venuti ancora al punto di dover proprio tristamente ripetere il *Totus mundus stultitiat*! Nè, alla fin fine, è vero che tutto il mondo è paese. Ci ha tuttora molti in Italia e, se non in Italia, altrove, cui il vigore della mente e la forte cultura non fan difetto, e i quali perseverano nel credere e nel dire che Dio c' è, e che il pensare alle cose divine ed eterne non è tempo perduto: tutt' altro!

I.

La scaturigine ideale della religione

1.) *Razionalmente la scaturigine della religione è l'unità radicale e fondamentale della naturaumana e della divina.*

Ora è meglio sin di qui, sin dall'avviarci alla prima indagine, il prendere una posizione netta e decisa, cogliendo bensì per anticipazione, ma direttamente, senza tanti giri e rigiri, la cosa nel suo midollo, ed afferrando, come usa dire, il toro per le corna. È meglio, poichè, fissato una volta il teorema, questo ci sarà come fiaccola, in grazia della quale non accadrà di andare per lungo tratto a tentoni, e si potrà, invece, con maggiore agevolezza lumeggiare i varii recessi e le sinuosità del problema così nel campo dottrinale che nello storico.

Razionalmente, quando si sia scandagliato tutto ben bene, qual vera origine ideale della religione

non rimane da additare se non l' unità radicale e fondamentale della natura umana e della divina. Nella sua idea, nel suo principio ideale la religione è svolgimento e realizzazione di tale unità. Ma adagio ai ma' passi! — Oh! che s' ha forse a intendere che la natura umana e la divina faccian tutt' uno, siano una sola e stessa cosa? — Certo, sono molti che, a sentir qui parlare di unità, pensan subito ad una idenficazione, ad una immedesimazione di Dio con l' uomo, quasi l' uomo fosse lì, senz' altro, Dio, e Dio l' uomo. Pure (l' ho già detto e ridetto più volte) non si saprebbe immaginare un più profondo, un più grosso abbaglio del loro. Un' unità di simil specie non sarebbe più unità, ma sconcio, mostruoso miscuglio di enti disparatissimi. Ad una coesistenza, ad una confusione immediata, estrinseca, meccanica, caotica dell'umano e del divino, del finito e dell' infinito, del relativo e dell' assoluto, la ragione si ribella. Essa si rifiuta insino di concepirla, di fingersela come possibile. L' uomo, in quanto essere naturale, istintivo, sensitivo, se non è proprio l'animale, se ne discerne soltanto grazie alla potenzialità che gli è insita, di avere a vincere l'animalità, di avere ad assorgere dalla natura allo spirito, di dover diventare, di doversi fare ente spirituale. Figurarsi: volerlo identificare con Dio! Da Dio egli è diverso non solo, ma gli è opposto, anzi n'è quasi la negazione. La qual cosa importa che l'unità dell'uomo con Dio va intesa in senso dialettico, spirituale appunto. Come viva, attuosa, concreta, è unità non

originaria, ma finale: alla origine è soltanto virtuale, potenziale. Essa è propriamente unificazione, la quale (lo significa chiaramente già la parola, pur di rifletterci su per poco) implica, da un lato, tra Dio e l' uomo differenze, opposizioni, e, dall' altro, esige, affinchè si faccia luogo all' unità, un processo per cui le differenze e le opposizioni sian vinte e superate; epperò rigetta fuori di sè come assolutamente falso un grossolano panteismo risolventesi in fondo in un monismo della materia che nega ad una volta e Dio e l' uomo. Replico, l' unità qui è unificazione, unione o riunione, riconciliazione; onde non è un fatto, non è un atto immediato; ma sì un farsi, un procedere per mediazioni, un porsi e un dissolversi di differenze e di opposizioni.

Ma che l' essenza e il campo proprio della religione sia lo svolgimento di quel germe di unità che vi è tra l' uomo e Dio, non sembra potersene dubitare. Per prima cosa n' è un indizio non ispregevole l' etimologia del vocabolo. Non è, invero, senza una certa importanza il rifarsi dalla radice etimologica della parola *religione*, siccome quella che già esprime con sufficiente esattezza dove se ne appunti la sostanza. Cicerone, è vero, fa discendere *religio* da *re-legere* raccoglier di nuovo, riconsiderare, ponderare. Codesta, però, è una derivazione forzata, stiracchiata. A petto di essa come altrimenti semplice, naturale, spontanea non s' offre in cambio l' altra sostenuta da Lattanzio e da Sant' Agostino! *Religio*, secondo costoro,

vien da *religare*, che vuol dire precisamente stringere, congiungere, unire.

Neppure vuolsi tacere di un altro indizio pel quale quello tratto dalla radice etimologica vien ribadito; ed è la singolare comprensività della spiegazione qui avanzata. Niun dubbio, fra le molte ipotesi proposte per rendersi ragione dell'essenza e dei cominciamenti della religione, delle quali fu mostrata l'insufficienza (1), ve n'ha parecchie che, nondimeno, rispecchiano certi momenti, certi dati, bensì accessorii, della religione, i quali però, per essere ad essa inerenti, vi si manifestano sin dagl' inizii, e vi si perennano. Tali sono il timore, il sentimento di dipendenza, la ricerca della causalità, il desio della perfezione, la predisposizione a religiosità per l' influsso dell' idea innata di Dio e della immanente rivelazione divina nella coscienza. Replico, codeste spiegazioni sono, ciascuna per sè ed anche prese tutte insieme, inadeguate a toccare il fondo del problema; eppure vi balenan dentro e vi si fanno valere quali coefficienti, che non è lecito perciò rigettare, senz' altro, tenendoli in nessun conto. Or bene, posta a fondamento della religione la profonda esigenza di ricondurre l'uomo alla sua unità con Dio, non uno di siffatti aspetti accessorii ne vien messo fuori. Cotale esigenza li comprende in sè tutti. Essa li abbraccia e li fa sussistere, integrandoli, s' intende, e superan-

(1) Vedi la monografia precedente, *Intorno alla origine della Religione*, già citata.

doli; senza che, viceversa, alcuno di quelli sia in grado di sostituirla, di prenderne il posto. Così, per esempio, si può e si deve non solo adorare ed amare Iddio, ma anche un po' temerlo; e non ci si può non sentire dipendenti rispetto a lui; e in lui bisogna riporre la prima cagione assoluta del tutto e la massima potenza protettrice contro i pericoli del mondo; ed è pur necessità che l'uomo nel pensiero di Dio e nella sua vita in Dio aspiri a rendersi perfetto, a vincere le sue miserie e quelle dell' esistenza; ed è mestieri altresì che le generazioni degli uomini aprano il cuore alle rivelazioni della verità divina che vengon loro attraverso il moto storico ascendente delle intuizioni religiose, e mediante l' afflato sociale degli spiriti pieni di fede e mossi dall' ardore per la divinità. Il punto, però, dal quale si partono codesti momenti varii e sincroni dell'attività religiosa, e al quale ritornano e fan capo tutti, è uno solo, ed è quell' unico: l' unificazione della natura umana con la divina. Quando dalla religione sia tolta la visione di questo suo intento supremo, ai suoi intenti collaterali e subordinati vien meno ogni lor necessario compimento, vien meno la lor propria finalità eccelsa, integratrice.

A prescindere, intanto, da tali considerazioni, basta guardare ai termini che nella religione sono in giuoco e alla specifica maniera di rapporto in che essi entrano l' un con l' altro. Ecco qui un soggetto finito ed un obietto infinito, l' uomo e Dio. Ed ecco poi codesti termini scontrarsi per trapassare l' uno

nell'altro, e quasi invertirsi a vicenda. Mentre il soggetto finito, l'uomo, diventa l'obietto della religione e di Dio, Dio, di sua parte, l'obietto infinito, si addimostra come il vero soggetto della religione, quello che attira a sè l'uomo e di sè lo investe. E daccapo, e per un altro verso, mentre il soggetto finito cerca, aspira, assorge all'obietto infinito e giunge così a partecipare al pensiero e alla vita di questo, a sentirsi quindi riconciliato, unito con lui, a sua volta, l'obietto infinito si mostra, si rivela, si comunica all'uomo sino ad accoglierlo in sè, a ricondurlo all'unità con sè.

Per codesto trapasso, per codesta inversione ed unificazione dei termini, la religione che sembra ed è ciò che havvi di più soggettivo, è ad una volta la cosa più oggettiva che ci sia. Sembra che sia l'uomo che se la crei, e, in un certo senso e sino a un certo punto, come presto si vedrà, egli deve concorrere, contribuire attivamente all'essere della religione. Eppure è in realtà Dio che v'interviene non solo, ma la pone e ne forma la sostanza.

Certo, cosiffatto processo di aspirazione, di elevazione e di riconciliazione che si esplica nella religione, è ignoto ed incomprensibile a quei che nella religione non si muovono, e la religione non sentono, e per ciò, come di consueto, l'hanno a disdegno. Succede qui identicamente quel che rispetto ad uno dei momenti speciali e secondarii, ma pure integranti della religione, rispetto alla preghiera. Parlate di pregare a chi non ha mai

pregato! Come volete ch' ei creda nella preghiera, e, s' intende bene, non pei suoi interessi materiali, non perchè la Provvidenza gli faccia fare, per avventura, buoni affari lucrosi, ma per invocare da Dio lumi e grazie spirituali, per implorarne l' avvento del suo regno di giustizia e di pace fra gli uomini? La via del pregare è difficile si trovi quando della preghiera non si sia mai sperimentata l' energia sana, corroborante, redentrice ed insieme confortatrice ed operosa sino al sacrifizio, sino all' eroismo. Insegnino i Boeri, la cui titanica e gloriosa resistenza è stata come una grande immensa ara, accesa in cospetto dell' Onnipossente, un' ara ardente di preghiera e di fiducia in Dio, di amore, di altissime idealità e di fortissime convinzioni morali, la quale ha chiuso il vecchio secolo ed ha aperto il nuovo, la fine e il cominciamento di tempi in cui di tali cose si direbbe si sia perduto il sentore; onde quelli ben potranno soggiacere sotto la grave mora del numero, ma le loro gesta sono e rimarranno eterna rampogna alle generazioni presenti, e ad una volta esempio ed esortazione salutare alle venture. Dove in generale è vero (anche questo al proposito va notato) che per la conquista dei sommi beni dello spirito, più degl' individui singoli, sanno pregare i popoli, le comunità; e quando, le anime all' unisono, è una comunità o un popolo che prega, allora la preghiera si leva al massimo *climax* di sua forza e di sua efficacia ideale e morale. Gli è che all' individuo singolo, nel suo pregare, non è

altrettanto agevole di fare in tutto astrazione dal suo io angusto, con le sue vedute e i suoi interessi mondani; e gli capita quindi di mescolarvi, anche senza volerlo, considerazioni e desiderii egoistici (1).

(1) Il che, s' intende, non va preso alla lettera nè in senso assoluto. Non è mica detto che un' anima cristiana non debba e non possa, pregando, concentrarsi tutta nel desiderio di cose divine e di grazie spirituali, ispirarsi, a mo' d' esempio, ai serii ed eletti pensieri formulati da tale che fu Pontefice celebre ed insieme cristiano ardentissimo, Leone I il Grande (anni 440-461); da tale che, nonostante il suo profondo spiritualismo teologico e morale, abbiam pure di recente in uno sconcio libro (*Wunderglaube im Heidenthum und in der alten Kirche* von TH. TREDE, Gotha, 1901, pagine 133 a 146) visto additare quale uomo, còlto nell' intimo dei suoi concetti e delle sue credenze, sostanzialmente pagano. In uno dei suoi 96 *Sermoni*, e propriamente nel primo, sul Natale di Gesù Cristo, Leone dice: — « Riconosci, o cristiano, la tua dignità: fatto partecipe della natura divina, non volere con indegne maniere di vita, ricascare nell' antico avvilimento. Rammemora di qual capo e di qual corpo sei parte. Ricordati che, strappato alla potenza delle tenebre, sei stato assunto al regno di Dio nella luce. Ringraziamò, dilettissimi, Iddio Padre, per mezzo del suo Figliuolo nel Santo Spirito, che pel grande amore col quale ci ha amati, ci ha fatti rivivere insieme col Cristo, sicchè diventassimo in lui una nuova creatura e una cosa nuova. Rigettiamo da noi il vecchio uomo e i suoi modi e, rigenerati nel Cristo rinunziamo alle opere della carne ». — Sono commovimenti e scatti e slanci di un cuore attrito e contrito nella fede intensa verso le eterne verità cristiane e nella speranza di un perdóno e di una santificazione finale, i

Nel riguardo, adunque, della religione, giova con sincera e perfetta ingenuità ed umiltà di spirito, con animo aperto e desioso della verità, sapersi collocare nel bel mezzo della vita religiosa. Nel qual caso niente può fare che non se ne scopra il fondo intimo e non ci si accorga che la religione nè nasce nè esiste nè si spiega se non sul fondamento della trasfusione dialettica e spirituale che s'è indicata del soggetto finito nell'obietto infinito.

2). *È una unità in cui concorrono come elementi attivi ed essenziali tanto il soggetto finito, l'uomo, quanto l'obietto infinito, Dio.*

Naturalmente, con ciò è detto che la vera determinazione della origine ideale della religione come il suo retto intendimento sfuggono tanto a chi si fermi al soggetto finito e la guardi tutta e solo dall'aspetto umano, e in questo la rinchiuda e costringa, quanto a chi si attenga in maniera esclusiva all' obietto infinito a Dio, e non consideri che l'attività divina soltanto, riducendola ad una specie di azione meccanica e magica cui l'uomo sottostia, e, se pur vi partecipi, la sua partecipazione non sia che puramente passiva.

Dall'ammettere o no, si badi, oltre l' azione del-

quali, oltrechè spinta ad una preghiera ardente e verace, sarebbero esemplare imitabile di predicazione per molti pastori, come il Trede, seguaci di una certa moderna teologia protestante, i quali non sanno più che cosa debban predicare.

l' obietto infinito, anche la partecipazione attiva, volenterosa, libera del soggetto finito, dipende la soluzione dell' enimma che (si ebbe già occasione di accennarlo) non può non affacciarsi insistente alla mente nel definire in che forma e modo l' idea di Dio sia da tenere per connaturale, per innata all'uomo (1). L' enimma sta in questo: pur essendo Dio, la verità assoluta, che nella religione si manifesta, senza di che la religione sarebbe un' illusione, una vana fantasticheria, nondimeno, storicamente si vede la religione cominciare e via via procedere attraverso rappresentazioni del divino inadeguate, quando non siano addirittura sconce e deformi. Come è ciò possibile? Se è Dio che si rivela, egli non può rivelarsi che per quello ch' è. Dio non può essere una volta d'una guisa, e poi d'un'altra. Egli è l' assolutezza, l' immutabilità stessa, nè può quindi esistere sotto specie, oltrechè svariate, informi, indegne di lui, e poscia di mano in mano a sè meglio adatte, meglio rispondenti all' essenza sua. L' enimma resta nè ci è verso di scioglierlo, sino a tanto che dalla religione si escluda il concorso dell' uomo. Invece, posto questo, l'enimma non è più un enimma. Dappoichè l' uomo è pur lui che deve aprire la coscienza sua al manifestarvisi del divino, è naturale che le forme di manifestazione vadano attagliandosi e accomodandosi al grado di capacità spirituale degl' in-

(1) Vedi nella memoria già citata: *Intorno alla origine della religione*, pag. 56 e segg.

dividui e delle società umane, alla minore o maggiore attitudine loro ad intendere la vera natura del processo interiore che a Dio li solleva e congiunge, e la maniera più degna e confacente in cui si possa e si debba esplicarlo codesto processo.

Discorrendo dell'idea innata di Dio fu mostrato ch'essa è fallace, insostenibile, dove intesa a mo' di Descartes, come, cioè, un' idea che tutta d' un pezzo sia stata meccanicamente deposta nella mente o nel cuore dell' uomo. L' idea di Dio è innata solo nel senso ch' è sin dall' origine immanente nello spirito come una virtualità che in esso, nello spirito, deve diventare, svolgersi via via. Il che implica l' evoluzione storica, l' attività, cioè, dello spirito subiettivo il quale gradatamente la penetra e l'approfondisce. Donde la inevitabile conseguenza dello spezzarsi e del riflettersi variamente dell' idea del divino nella coscienza e nella vita dell' umanità, e le molteplici forme soggettive degl' individui o dei popoli di apprenderla e rappresentarla.

La duplice unilateralità, di lì la religione tutta e solo soggetto finito, di qui tutta e solo obietto infinito, intacca e spezza, come è facile scorgere, le concezioni del razionalismo e del soprannaturalismo. Quello, invero, immagina la religione come un fatto al tutto soggettivo ed umano. Questo, al contrario, la considera come un prodotto totale ed esclusivo della suprema potenza obiettiva e divina. Ma ci è pure che l' unilateralità s' è anche fatta strada in parecchie delle più famose dottrine filoso-

fico-religiose messe innanzi in tempi da noi non molto lontani.

3.) *Unilateralità a tal riguardo di parecchie dottrine filosofico-religiose*: *Kant*, *Schleiermacher*, *Fichte*, *Schelling*.

Ecco Kant pel primo. Come all' obbietto in generale, così del pari a quello della religione in ispecie, a Dio, Kant non assegna che un valore, una realtà problematica, ed anche questa per favore e grazia dell' *Imperativo categorico*. La religione, secondo lui, è una relazione affatto soggettiva, umana e morale. Il concepire che noi facciamo i nostri doveri quali comandamenti divini, inverte la semplice morale in religione — *Religion ist das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote* (1).

A questo soggettivismo kantiano inclina, anzi, può dirsi, s' associa lo Schleiermacher. La sua filosofia della religione è tanto raccolta e sprofondata nel soggetto umano religioso, che l' obietto vi discende quasi al grado di semplice motivazione del sentimento di dipendenza. Vero è che egli dice: « nella religione, nel sentimento religioso, io giaccio in grembo del mondo infinito » (*Ich liege am Busen der unendlichen Welt*). È una esclamazione, senza dubbio, suggestiva, pregna di senso mistico, nella quale balena un profondo pensiero. Il sentimento religioso

(1) Vedi nella *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ediz. Rosenkranz, pag. 183.

è per popoli ed uomini il centro e il focolare dove elaborano e manifestano il lor bisogno e il lor vigore dell'infinito e dell'idealità. Tenendo vivi nella coscienza il senso e il concetto del divino, cui porge una realtà che avvince i cuori e convince gl'intelletti, senza lasciar luogo a disputazioni , la religione trasporta l'uomo in generale al di là delle cure , degli affanni degl'interessi , delle ambizioni e passioni terrene e mondane , e lo colloca appunto in grembo dell'infinito. Nulladimeno, se nella mente dello Schleiermacher una certa esigenza di qualcosa di obiettivo non manca, è necessità convenire che ci è solo qual semplice concessione tacita, e quasi direi quale inconscia suspicione. La vera, l'unica e propria rocca inespugnabile della religione rimane in fondo per lui il sentire interiore, l'intimità del sentimento soggettivo. E l'immediatezza dell'atto intuitivo proprio del soggetto egli la colloca al di là e al di sopra di ogni processo, di ogni afflato obiettivo. Ciò spiega il tendere e l'appoggiarsi allo Schleiermacher , l'appellarsene che fanno singolarmente all'autorità di lui , con simpatia non solo, ma con deferenza, tutti quei teologi moderni risoluti nel voler ridurre il Cristianesimo ad una mera disposizione sentimentale soggettiva , senza riguardo alcuno alla potenza della divina verità obiettiva.

Lo stesso, suppergiù, è lecito dire anche del Fichte, almeno quale il suo pensiero si appalesa nello scritto *Kritik aller Offenbarung*, dove in lui appaiono ancora manifesti i segni dell'influsso dei principii del Kant.

Qui egli non si discosta dal soggettivismo di costui; e l' obietto religioso è affatto soppiantato dal soggetto morale.

Più tardi poi, trapassando da un estremo all' estremo opposto, Fichte minaccia dissolvere addirittura il soggetto morale e farlo disparire in un mistico trascendentalismo divino. Nella *Filosofia della Religione* egli dice infatti: — « La religione non è mai pratica, nè è mai intenta ad esercitare alcuna azione sulla nostra vita. Basta a ciò la pura moralità. Solo una società corrotta ha bisogno di adoperare la religione come un impulso all' agire morale. La religione è conoscenza, è scienza. Essa ci abilita a guardare chiaramente nell' intimo di noi stessi, a rispondere ai supremi problemi che ci tormentano; e quindi c' imparte una compiuta armonia con noi stessi, e porge una intera santificazione al nostro spirito » — Per le quali speculazioni Fichte, se non riesce proprio ad un soprannaturalismo dommatico, si perde in un aereo misticismo, nel quale il solo fattore obiettivo e divino è messo in luce, e la partecipazione soggettiva, naturale ed umana, è in qualche modo soppressa.

Da ultimo, non altrimenti che per Fichte (il Fichte della seconda maniera che s' è ora detta) anche per lo Schelling l' obietto religioso è tutto; onde l' attività intera della coscienza soggettiva egli la descrive come una pura recettività passiva del processo obiettivo del divino.

Sicchè, si vede, la relazione del soggetto e del-

l'obietto, della coscienza finita e dell' essere infinito, dell' uomo e di Dio, ch' è il vero pernio intorno al quale si aggira e pencola il problema filosofico e storico della religione, nella mente di codesti pensatori non è giunta ad una chiara determinazione.

4.) *Hegel è l' unico che faccia eccezione.*

L'unico che faccia eccezione, è l'Hegel. Torna a lui il merito di aver concepito quella relazione in modo profondo ed insieme equilibrato, fugando le rigide opposizioni unilaterali ed esclusive del subiettivismo e dell' obiettivismo in una unità comprensiva. Nella religione egli ha distinto nettamente i due momenti del soggetto finito e dell' obietto infinito, come entrambi essenziali, impreteribili, indefettibili. La religione non è tutta soggetto, coscienza o sentimento soggettivo, nè tutta obietto, azione ed energia divina. Essa è bensì il risultato dell' attività e dell' efficacia dell' uno e dell' altro. L' azione di Dio consiste nel rivelarsi nell'uomo e per l'uomo; e l'azione dell' uomo nell'aprirsi alla coscienza di Dio, e nel darsi la certezza del suo potersi unire con Dio, e poi del suo esserglisi effettivamente unito. Le due azioni nel processo religioso muovono ciascuna dal proprio lato per incontrarsi ed unificarsi nell' assolutezza del Santo Spirito. In una parola, la religione è il ritornare, il ricongiungersi dello spirito finito col suo principio infinito; è il superare di quello la sua propria finitezza, ed il porre, il riconoscere la sua in-

finitezza nello spirito infinito, in Dio. Questa è l' unità religiosa: unità non astratta, immediata e naturale, ma concreta e spirituale, non materialmente panteistica ma dialettica della natura umana e della natura divina.

Ora, non v' ha dubbio, cotale unità prima di trovarla recata in atto tale qual' è in potenza, bisogna arrivare al Cristianesimo. Solo qui, dopo un lungo e graduato processo storico, con la coscienza matura della sua essenza spirituale, capace di vincere l' intimo contrasto tra l' inclinazione e il dovere, tra l' essere e il dover essere, tra il volere naturale istintivo egoistico e il volere giusto santo divino, l'uomo riesce, infine, ad acquistar la consapevolezza e la fiducia nella possibilità di sua riconciliazione e di sua unità con Dio nella santità dello Spirito. Ciò, però, non toglie che potenzialmente tale unità sia l'essenza, quella che chiamiamo *l'origine*, di ogni religione, il fondamento, il principio onde questa proviene. La religione non si origina se non quale aspirazione dell' anima all' unità con Dio, con l' assoluta cagione dell' universo.

5.) *Altre considerazioni a sostegno della dottrina esposta.*

Sicchè tutto mostra che la religione spiccia dal bisogno immanente nella coscienza umana di assorgere all' unità con Dio. Quando, per ispiegare il principio ideale e razionale della religione, si ricorre a concezioni parte psicologiche, parte ontologiche, le

quali suonano nella forma alquanto diverse, chi vada un po' al fondo di tali concezioni, vede che la sostanza loro torna allo stesso. Così, per esempio, si suol parlare a questo riguardo di una contradizione, di un dualismo interiore in cui l' uomo al primo destarsi della coscienza di sè si troverebbe impigliato e del relativo desiderio di mettersene fuori. L' argomentazione, raccolta in breve sintesi, è questa: Dato specifico e caratteristico dell'uomo è di essere Io, coscienza di sè, di sapersi sdoppiare, discernere in se medesimo, di saper distinguere il sè dal fuori di sè, di porre il suo Io dirimpetto al suo non-Io, al mondo, siccome qualcosa d' indipendente dal mondo, e ch' è, nondimeno, legata e per certi lati anche assoggettata al mondo. Da tale distinzione germoglia immediatamente e necessariamente una intrinseca contradizione, un dualismo, nel quale l' uomo non sa fermarsi senza tentare di spezzarlo, di toglierlo via, senza sentire lo stimolo a sollevarsi al di sopra del dualismo ad un principio di conciliazione e di unità dell' Io e del mondo. Codesto principio è Dio. Sicchè nel concetto del divino l'uomo troverebbe la radice comune dell'uno e dell' altro opposto. E la religione servirebbe all' uomo per derimere nel concetto di Dio i contrasti tra la coscienza dell' Io e la coscienza del mondo, per vederli in esso come composti e armonizzati.

Orbene, anche per questo verso si va, ripeto, a metter capo allo stesso. Anche di qui la religione e il divino che n' è l'obietto, si appalesano come la

generazione di un bisogno immanente nella coscienza umana di assorgere all' unità col principio infinito della finitezza sua e di quella del mondo (1).

E che, in tal bisogno s'annidi effettivamente la necessità ideale della religione concorrono, fra l' altro, a comprovarlo insieme il senso e l'intento del sacrifizio e del culto. Nell' essenza sua il sacrifizio, questo momento primigenio della religione che spunta ad una volta con questa, non sorge e non è che quale uno sperimentare praticamente la partecipazione e la comunione dell' esistenza divina con l' umana. E similmente, quanto al culto, non si suole

(1) Anche il PFLEIDERER, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 2ª ediz. (Berlin, 1884), II vol., *Die Anfänge der Religion*, a parole sembra discostarsi dalla dottrina ch' è stata qui sostenuta, pel richiamarsene com' egli fa ad un ordine di bisogni pratici donde la religione sarebbe scaturita. Ma in realtà poi, se pure certi bisogni pratici non si possono escludere, essi mirano ad ogni modo a far risalire l' uomo alla suprema potenza dominatrice nel mondo e a ricongiungerlo con la vita di essa. Epperò la praticità non esclude l' idealità, ma la include e suppone. Ed anche qui la religione e il concetto del divino e il rapporto dell' umano col divino son cose salde, obiettive, effetti di un rivelarsi immanente della divinità e non, per avventura, risultato niente altro che di certe impressioni di spavento che in presenza delle forze elementari l' uomo ebbe primitivamante a provare o, non so, proiezione del cervello umano allucinato e illusionistico come Lucrezio e Feuerbach fantasticarono, e con essi tanti e tanti altri, fa d'uopo dirlo, minori di loro, continuano a fantasticare.

forse dalla generalità affermare: « Il culto congiunge, unifica » ? Però, bisognerebbe avvertire, il che d'ordinario e altrettanto generalmente non si prende cura di fare, che non saprebbe essere unificato, se non quello ch' è già in sè, originariamente, uno. L' unità che apparisce come un risultato, una generazione del culto, in realtà preesiste. Onde questa unità è il presupposto essenziale di ogni culto sin dal suo primo spuntare; e, a dirla com' è, il culto non si fa vivo che per l'impulso e sotto le spinte di tale unità preesistente in germe. Si parla, è vero, del sentimento del timore che lo scatenarsi furioso degli elementi della natura e i mali del mondo si portan seco, come del motivo onde l' atto del culto religioso discende. Se non che, senza voler escludere da esso l'intervento ed anche una certa efficacia del timore, codesto atto in sè è appunto il contrario della paura. Se mai, in sè esso è piuttosto una fida speranza in una potenza superiore e assoluta che sia difesa, protezione, guarentigia contro la minaccia dei mali del mondo.

Del resto, ripigliando i pensieri dell' Hegel, dove a fin di certificarsi della esattezza della esposta dottrina si facesse appello al Cristianesimo, difficilmente ci potrebbe più esser luogo a dubbii. E, a dir vero, l' appellarvisi è un dovere ed una logica necessità.

Dell' essenza della religione si può giudicare solo riguardando questa dal punto più alto di suo svolgimento e di sua esistenza. La finalità vive bensì

operosa sin nei primi germi delle cose. È dessa l'energia interiore che, fecondandoli, li urge e li sollecita di dentro, e per cui la loro evoluzione è possibile e concepibile. Pure, la finalità di una cosa si mostra aperta, manifesta, concreta, determinata non nel germe, ma nel grado massimo dello sviluppo. Certo, seguitando gl' influssi che muovono dalla scienza della natura, la quale con gl' infinitamente piccoli, con gli atomi, le molecole e le cellule e coi lor modi varii di aggrupparsi e combinarsi, di oscillare ed espandersi, tenta ricostruire il mondo empirico, collocandolo sulla base delle leggi meccaniche e dinamiche della materia, si è oggidì inclinati a pensare che, per intendere le cose, basti studiarne i primi rudimenti informi, i primi momenti oscuri, incerti, astratti, indeterminati. Ma gli è codesta una fallace tendenza di pensiero, per la quale sfugge che il principio, il vero primo, nelle cose non è, per dirla con Aristotele, il primo nel tempo, ma sì l' ultimo. La natura propria e vera della pianta apparisce non nel seme, ma nel fiore e nel frutto. E a definire quale sia l' idea dell' uomo, lungi di arrestarsi al selvaggio o al bambino, e meno che mai all'embrione, fa d' uopo riguardare l' uomo storico e incivilito, anzi l' uomo pienamente sviluppato sotto il rapporto morale e l' intellettuale.

Ebbene niuno vorrebbe contestare che il Cristianesimo sia la suprema integrazione ideale e storica della religione. Una forma di religione più eletta e compiuta della cristiana, a giudizio non dell' Hegel

soltanto, ma insino di uno Strauss, non si saprebbe umanamente immaginare. Ora il Cristianesimo, se è qualcosa, è appunto questo: una spinta ad accendere nel cuore e nella mente dell'uomo la coscienza del divino, a ricongiungere, a trasfondere l'uomo in Dio. L'unità radicale originaria della natura umana con la divina è già data nei presupposti tradizionali che esso accetta e dai quali prende sua movenza. Nel primo capitolo della *Genesi* è detto che l'uomo fu creato da Dio, il quale lo fece a sua immagine e similitudine. Ma quella unità poi trovasi statuita, e non per via indiretta nè per lontane o stravolte allusioni allegoriche o antropomorfiche, ma in una guisa esplicita e perfetta, quale in niun'altra religione anteriore o posteriore, mercè il fatto capitale su cui il Cristianesimo si adagia: l'Incarnazione di Dio Padre nel Figliuolo. L'Uomo-Dio, il Cristo, è il prototipo realizzato del divino comunicantesi all'umano e dell'umano assorgente al divino; di che s'è potuto avere già un lieve, ma evidente saggio dagli eccelsi pensieri di Papa Leone I, i quali ci è occorso di citare poco fa (1). E il bisogno di sentirsi e di essere nell'unità con Dio è il più caratteristico ed insieme il più immanente ed indefettibile in tutto il processo della storia cristiana. Certo, esso costituisce il più proprio substrato di quella corrente di misticismo operoso nella intimità col divino e con l'infinito, la quale cor-

(1) Vedi dietro a pag. 20, in nota.

rente mai non vi si rallenta e, più o meno, lo attraversa da un capo all' altro. Però, nello stesso movimento dello Scolasticismo, che pur sembra tutto dedito ad una concezione speculativa della più estrema trascendenza ed estrinsechezza del divino rispetto all' umano, non è men vero che lo sprofondarsi nella visione beatifica di Dio, e il viverci dentro sino a sentirsi come immedesimati con esso lui, siano all' anima e al pensiero dell' uomo additati nella dottrina e nella pratica qual suprema aspirazione, qual sommo bene nel di qua e salute eterna nel di là. Che se è così, rimane di fare un ultimo passo e concludere che l' unità che il Cristianesimo espone pienamente in atto, grazie alle rivelazioni del Cristo, costituisce davvero l' essenza della religione, ed è quella stessa unità che in germe e per umbratile raffigurazione si annida nel più intimo fondo di ogni religione.

Nondimeno, non ci affrettiamo troppo. Ragionamenti cosiffatti non si accomodano a tutte le menti: per coglierne la verità, si richiede una maniera di considerare le cose lontana dalla comune. E poi, innanzi di cantar vittoria, resta l' altra parte della dimostrazione. La necessità ideale e razionale della religione sarebbe da far risalire all' unità primordiale della natura umana e della divina, unità che vuol essere svolta ed attuata: sta bene. Ma questa sembrerà una semplice ipotesi teorica ed astratta, valevole non da più di un'altra qualunque delle tante teorie messe innanzi a render ragione della origine

della religione, sino a che non la si vegga rafforzata e confermata dalla storia. Occorre, adunque, che vi si aggiunga il riscontro del fatto storico. Occorre che si mostri in qual forma e con qual contenuto pratico la religione abbia primitivamente preso ad esistere nella vita delle società umane; e non meno pure che si renda manifesto come tal forma e tal contenuto combaciassero appunto con quella necessità ideale e razionale. Eccoci, pertanto, alla seconda delle indagini, la quale, veramente, non è meno, anzi a gran pezza più importante ed anche più scabra della prima.

II.

La forma iniziale dell' esistenza storica della religione.

1.) ***Storicamente l' uomo muove alla religione attraverso i dati del mondo esterno e sensibile, attraverso i fenomeni celesti e naturali.***

L' uomo primitivo non s' è levato alla religione e alla fede nel divino che pel veicolo del mondo esterno e dell'osservazione empirica e sensibile, attraverso i fenomeni celesti e naturali.

Qui, come è facile prevedere, ci si aspetterà di sentire esporre le prove empiriche e sperimentali di codesta affermazione. Ma bisogna senza indugio tornare a rammentare la difficoltà e quasi l' impossibilità di addurre prove di simil genere; voglio dire, empiriche e sperimentali nel senso rigoroso della parola. Il doversi rifare da condizioni di tempi e di vita remotissime, anzi addirittura originarie e preistoriche, implica che la storicità qui ha una portata ristretta. Essa non è da intendere come una realtà che abbia per sè in appoggio la sua brava serie di documenti scritti o di epigrafi e monumenti di carattere religioso, essendo, in cambio, una storicità fondata sopra logiche induzioni, e quindi di un valore relativo e disputabile. Invero, la convinzione,

se non proprio la certezza di essere stato il naturalismo la forma primigenia della religione, discende qual necessaria conseguenza dai risultati delle profonde investigazioni comparative portate sul linguaggio e sulle sue origini.

Alla linguistica e alla filologia comparata, due discipline costituitesi in tempo relativamente a noi prossimo, si è debitori di alquanti dati preziosi, perchè assai persuasivi, anzi meritevoli di esser ritenuti per ben fondati e sicuri. Esse son riuscite innanzi tutto a statuire l' unità originaria del concetto del divino presso le varie stirpi arie, grazie alla identità del nome che lo esprime. Ai vocaboli sanscritici Deva, Devas, Dyaus e, nel linguaggio moderno dell' India, Dya, corrispondono esattamente le varie denominazioni dell' essere supremo, obietto della religione, nelle lingue indo-europee: Zeus o Theós in greco; i nominativi Diovis in osco, o Jovis nell' antico latino di Ennio; Zio nell'antico teutonico; Tiu nell' anglo-sassone; e Tya nella lingua scandinava dell' Edda. Per di più, l' identità nelle parole e nei concetti che per esse son significati, si continua nelle ulteriori formazioni e combinazioni in cui entra il vocabolo primitivo: così il Dyaus accoppiato con l' altro vocabolo sanscrito Pitar, che vuol dire venerabile, compone il nome Diespiter; e con codesto nome collimano il latino Jupiter e, più tardi, il Deus Pater, e in italiano e in francese il Dio Padre e il Dieu le Père. Ma notevolissimo è poi questo, che il Deva e i Devas, e quindi tutte le lor deriva-

zioni o trasformazioni equivalenti nei linguaggi dei popoli indo-europei furon primitivamente applicati a denominare ogni cosa che fosse luminosa, splendente, rilucente, al ruscello su per la china dei monti, al fiume nella pianura, alle nubi diafane nel firmamento, agli astri, il sole la luna le stelle, e al cielo stesso, e insino al baleno che, sprigionandosi dalle nubi, lo squarcia sinistramente, foriero temuto o, secondo i casi, compagno desiato del temporale. Ora, per quanto sia certo, da un lato, che con lo svolgersi del pensiero e del sentimento l'umanità sia ita per piccoli e timidi passi levandosi di mano in mano sino a concepire al di là del cielo, al di là del sole e degli astri, un creatore e signore che doveva lui pure essere tutto luce, per assorgere infine alla sua natura di spirito purissimo e perfettissimo, e cui, per designarlo, restò il nome di Deva, Theós, Deus, Dio; neppure, dall'altro lato, sembra potersi dubitare che i primi oggetti ai quali gli antichissimi progenitori nostri rivolsero attento lo sguardo, e cui dedicarono la loro adorazione, fossero le cose e i fenomeni e le forze della natura. Con che, in altre parole, è detto che lo spirito umano mosse a religione parte dagli oggetti e fenomeni naturali visibili e tangibili, come i ruscelli, i fiumi, le montagne circonfuse e rese trasparenti dalla luce del giorno o indorate ed accese dal fuoco solare del tramonto, ovvero visibili del pari, ma intangibili, come il cielo e gli astri, il giorno e la notte, il sereno e il nuvolo; parte anche dalle forze della natura appariscenti nei loro

effetti, come il fulmine col vento, con la pioggia, con la tempesta che gli fan corteggio; e tutte codeste potenze e le lor manifestazioni raccolse ed assommò sotto la categoria, ripeto, di rilucenti, di splendenti (*deva*), e poscia di viventi (*asura*), o d'immortali (*amarta*), o di sempre giovani, non mai invecchianti (*agara*). Sicchè i vocaboli esprimenti l'obietto della religione riconducono al naturalismo come alla forma in che la religione avrebbe nel tempo e nello spazio preso ad esistere nella coscienza umana (1).

Per altro, neppure si può dire che codeste illazioni antropologiche e psicologiche, trapassanti dalla linguistica alla religione, manchino affatto di ogni qualsiasi specie di riscontro positivo ricavato dal campo dell'esperienza, e capace quindi di rinfiancarle, arrecandone una qualche conferma se non aperta e diretta, almeno tacita e indiretta.

Se della originaria forma della religione dell'umanità non abbiamo alcuna traccia palese, vi hanno,

(1) Chi voglia allargare e compiere la nozione di questi dati raccolti qui in rapidi cenni, farà capo non senza gran profitto ai lavori di MAX MUELLER, e segnatamente al vol. I dei suoi *Essays* (2.ª ediz., Lipsia, 1879), e alle sue *Lectures on the origin and growth of Religion* (Londra, 1882). Della dottrina del naturalismo come forma primigenia della religione il Müller non è stato solo un espositore autorevole; ma fra gli studiosi che l'han propugnata, ricercandone e vagliandone le basi scientifiche, è da considerare come uno dei più fervidi, dei più indefessi ed anche dei più competenti.

però, certi segni, i quali, dove si sappia guardare con acutezza ed insieme con circospezione nelle forme di religione e di culto dominanti oggidì presso tribù selvagge, aprou l' adito ad alcune legittime induzioni. Con acutezza, ho detto, non iscevra di cautela e di riserbo, poichè se mai ci è campo in cui travedimenti e conclusioni affrettate e facili, quanto leggiere e fallaci, possono aver luogo, è questo per l'appunto. I viaggiatori che attraversano regioni incolte e barbare e prima inesplorate, hanno un bell'informarci, nelle lor relazioni, per filo e per segno, in ogni minimo particolare, circa a ciò che del divino pensano ed intendono i selvaggi che abitano in quelle. Il fatto è che il penetrare nei pensieri di costoro è la cosa di tutte la più malagevole e delicata. Ora, quando si tenga conto di certe tendenze generali, di certe estrinsecazioni comuni alle popolazioni selvagge, relativamente alle lor credenze e al loro culto, sembra doversi ammettere che al di sotto o al di dentro delle forme di feticismo e d' idolatrica magia in cui vivono immerse, ci sia pure un nòcciolo, quasi residuo fossile, di una passata adorazione verso più alte divinità, le quali alludono precisamente a quelle proprie del naturalismo primitivo, ad una anteriore divinizzazione della natura nelle sue forze e nei suoi elementi universali.

Intorno al qual punto soccorrono ampiamente il Waitz e il Gerland. Secondo le loro accurate indagini, dallo stato presente delle popolazioni che nell'Africa, nell'America, nell' Australia vivono in con-

dizione di natura, sgorga con ineluttabile sicurezza l' impressione che sotto il rispetto politico, linguistico, ma segnatamente religioso, quelle in un tempo anteriore ebbero a trovarsi in uno stato alquanto più elevato, di cui l' abbassamento e l' avvilimento posteriori non hanno ancora fatto tacere le risonanze, comunque fioche e sbiadite. Che se la lor religione ora è indubbiamente pretto spiritismo ed animismo, non deve, d' altronde, sfuggire che accanto all' uno e all' altro vive pur sempre una vaga rappresentazione di divinità superiori, i cui nomi ed attributi accennano al cielo, al sole, alla luna. E del fatto poi dell' aver codeste divinità perduto ogni posto ed ogni pratica efficacia nell' adorazione e nel culto, rivoltisi questo e quella interamente ai feticci e agli spiriti; di cotal fatto, dico, rendon ragione i selvaggi stessi. Vuoi in Africa, vuoi in Australia o in America, tu senti fra essi aver corso sotto molteplici variazioni, ma nel fondo identica, la leggenda assai significativa che le divinità superiori stettero in passato più prossime agli uomini, che più tardi si ritrassero nel cielo lontano, lasciando il conducimento delle cose terrene agli spiriti inferiori, ai quali per ciò rimane oramai di affidarsi e rimettersene.

Per quegli scienziati che alla dottrina del primitivo naturalismo contrappongono l' altra dell' animismo e del feticismo, calza qui assai bene l' avvertenza, che essi si nascondono il fatto cui s' è pur ora accennato, ed altri fatti ancora di natura affine,

pei quali codesta dottrina loro non ha alcuna spiegazione. Non sono soltanto i Polinesii che col culto degli antenati abbian soppiantato quello di divinità più alte e più degne. Neppure le Pelli rosse e i Negri sono i soli che, non ostante il predominio assoluto concesso allo spiritismo e agli spiriti, abbiano serbato il ricordo del prevalere che fecero un tempo altre divinità men sconce e più convenienti. Ma presso i Cinesi stessi il culto degli antenati si adagia sul substrato di una meglio intesa e più elevata mitologia naturalistica, la quale nella religione dello Stato si è sempre mantenuta. E la medesima cosa accade dire dell' Egitto, dove cosiffatto culto prese tanto vistosa estensione; ma pure vi restò sempre subordinato a quello delle divinità universali, anche esse, specie le più antiche, a tipo e con fondo più o meno naturalistico (1).

Poste queste basi, si può ora tornare con maggiore legittimità alla nostra affermazione, la quale, del resto, si avvantaggerà pure di un rinfranco po-

(1) Waitz *und* Gerland, *Die Anthropologie der Naturvölker*, VI, 244. Identici ai lor modi di vedere sono pur quelli del Roskoff, *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, e dello Steude, *Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft.* Vedi anche un articolo di Otto Pfleiderer, *Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion* (*Protest. Jahrb.*, 1875, I fasc.). Riscontra, infine, le cose riferentisi all' argomento dette da me nel Vol. III degli Scritti varii, *Giudaismo, Paganesimo e Impero Romano* (Firenze, Barbèra, 1901) pag. 171 e segg.

deroso per le cose che avremo un po' più in là (1) a dire intorno alla mitologia primitiva, in cui da un capo all'altro si rispecchiano, anzi stanno come consostanziate nel fondo appunto l'animazione universale della natura e l'adorazione delle sue forze e dei suoi fatti.

Replico, adunque, storicamente l'uomo s'è avviato a religione per la mediazione dei fenomeni celesti e naturali. La certezza dell'esistenza e della potenza del divino gli è venuta attraverso e mediante i sensi. Si noti bene, però, noi diciamo che i sensi sono stati mezzo, veicolo di tale certezza; e non che la certezza sia stata derivazione, generazione dei sensi, dell'impressione sensitiva, come pretende Max Müller; e che è una tutt'altra cosa. La certezza è in sè un'affermazione interiore. E il contenuto poi della certezza è un prodotto spirituale, implica già un fatto, un'azione propria dello spirito, della ragione. In questo punto l'uomo è già in quanto essere razionale e spirituale, benchè ancora solo in potenza, solo istintivamente, inconsciamente tale. Si può e si deve ammettere, che ragione e spirito non si esplicano senza e fuori dei sensi, e che sul tronco dei sensi talliscono. Ma altro è riconoscere che questi sono un presupposto della ragione e dello spirito; ed altro l'affermare che spirito e ragione siano una lor genitura.

(1) Vedi più oltre il § 5.

2.) *L' animazione universale della natura.*

Gli obietti religiosi primitivi furono i fenomeni celesti e naturali: il cielo, il sole, la luna, le stelle, il vento, le nubi, i lampi, i tuoni, la pioggia. Dove parrebbe che una speciale efficacia sia da assegnare al temporale e alla tempesta. Che se altri fenomeni impressionanti del pari attrassero l' uomo primitivo, disponendolo a fiducioso e riconoscente abbandono verso le divine potenze, il temporale, però, e la tempesta, con lo spettacolo delle forze elementari della natura in convulsione, dovettero singolarmente, incutendogli un orrore sacro, consigliarlo ad un senso di adorazione del divino ed insieme di soggezione timide sì, ma rassegnate e rispettose. Ad ogni modo, grazie alla sua fantasia poeticamente disposta, l'uomo primitivo concepisce tutti codesti obietti come essenze viventi. Per lui la divinità non è alcunchè di diverso, ma d' identico col fenomeno naturale: solo che non si confonde con ciascuno dei fenomeni particolari o con ciascuno dei momenti loro. Quando i missionarii cristiani gli domandavano, se il suo Dio fosse il cielo stesso, ovvero qualcosa al di là, il Dio del cielo, l' Imperatore della Cina reputava a ragione, dal suo punto di vista (data la conformazione della sua intelligenza, e il grado e la forza del concepire proprii di essa) reputava, dico, la domanda una mera sottigliezza, una distinzione sofistica. Gli è che nella mente dell'uomo primitivo non s'è fatta ancora viva

la capacità di considerare lo spirito come un che di distinto dalla natura. Per lui la natura intera è piena di spirito; ma, al tempo stesso, lo spirito è ancora immerso, confuso tutto con la natura: è spirito naturale. Donde il culto religioso nelle sue antichissime forme applicato immediatamente ad obietti e cose naturali.

Di qui, intanto, da questo raffigurarsi i fenomeni naturali e celesti quali essenze viventi, un'animazione universale della natura. In ciascuno dei fenomeni e moti della natura l' uomo primitivo vede l' effetto di un principio animatore ed attivo. Si ha qui una concezione fantastica dell' universo, la quale esprime le percezioni del senso esterno in modo analogo all'esperienza interna; e poi, reciprocamente significa quest'ultima in modo analogo alle prime. Questa animazione universale della natura non ha niente a che fare con l'*animismo* propriamente detto, e con lo *spiritismo* (1); forme e modi, l'uno e l'altro di rappresentazione della divinità, i quali appaiono solo quando la coscienza si è alienata dall'originario naturalismo religioso, degenerando, scadendo dalle sue primitive intuizioni rudimentali bensì ed istintive, ma ingenue, semplici, schiette e sane. Le potenze naturali non sono che la forza operosa e la vitalità dei fenomeni stessi della natura, e tutte e due ap-

(1) Dell' animismo e dello spiritismo fu discorso nella precedente memoria più volte citata, dove rimando al § III, *La spiegazione antropologico-animistica*, pag. 61 a 77.

prese quali essenze vive, dotate di volere e di azione.

Sicchè, da una parte, tali potenze non si staccano in modo assoluto dai fenomeni, non sono alcunchè di diviso, d'indipendente da questi, o entrate e trovantisi con essi solo accidentalmente in relazione. Non sono, in altre parole, individualità personali e libere, le quali dominino e spaziino al di sopra e al di là dell'elemento naturale, e sussistano ed agiscano senza e fuori del fenomeno. Invece, nel loro essere e nel loro operare sono ancora legate con l'elemento naturale. E si può quindi dire che sono in certa guisa i fenomeni stessi, visti e colti dal lato della loro attività.

Ma, da un'altra parte, per essere i fenomeni colti appunto dal lato della loro attività, ciò importa che vi è pure uno staccarsi, uno scindersi e separarsi delle potenze, delle essenze naturali dal fenomeno.

3.) *Anche come animazione universale della natura la religione non è vita di senso.*

Non è infatti da pensare, che nella loro stessa forma iniziale la religione e la religiosità si rinserrino nell'obietto sensibile come tale. Anche come questa animazione universale della natura la religione non è solo e non è più vita di senso. L'uomo col suo sentimento non si riferisce già al fenomeno, all'obietto immediatamente esteriore e sensibile; ma sì al principio che vi è addentro attivo, operoso, al principio interno

ed animatore. Ne ebbe già e ne indicò per lampi e guizzi certi dati notevoli il Bruno (1). Ma gli è stato Hegel che con l'abituale profondità di pensiero ha segnato in questo rispetto un cammino netto, preciso, ampio, quanto luminoso.

Egli avverte così:

« Bisogna bene intendersi: non v'ha religione in cui l'uomo abbia adorato il sole, la luna, il mare, in una parola, la natura come tale. In quanto li adora, codesti esseri non costituiscono per lui questo mondo prosaico (prosaico, intende dire Hegel, giacchè li si vede lì, empiricamente, tutti i giorni, e sempre permanere a sè identici, senza che mai s'invertano in cose mistiche e ideali): non costituiscono questo mondo prosaico che essi sono diventati per noi che sappiamo guardare più lontano e più a fondo. In essi scorge, invece, degli obietti divini i quali sono, è vero, esseri della natura; ma che egli si rappresenta come obietti della religione in una maniera spirituale. Sicchè si deve far bene attenzione a questo, che anche nelle religioni che solitamente chiamiamo *naturali* o *della natura*, il centro loro è sempre la subiettività, la spiritualità divina »: (il divino, cioè, vi è sempre concepito come alcunchè di spirituale, come qualcosa ch'è nello spirito e per lo spirito). Inoltre:— « Una religione, quale che essa sia, perciò solo che

(1) Vedi un mio articolo *Bruno qual filosofo della religione*, in un numero unico pubblicato in Roma il 1885 dal comitato universitario per l'erezione del monumento al Nolano.

è una religione, appartiene alla sfera dello spirito; e, come tale, ad ogni religione va attribuito il titolo di *spirituale*. Quelle che si dicono *religioni della natura*, non sono da prendere nel senso che vi si adori la natura in quanto tale; avvegnacchè gli obietti naturali non siano più nella religione puri obietti naturali ». Accade a un dipresso lo stesso degli elementi e dei materiali nell'opera d'arte. Il marmo qui non è più una pietra pura e nuda, ma un materiale trasformato e trasfigurato. « Certo, continua Hegel, si può e si deve ammettere che nella religione immediata, naturale, lo spirito è ancora confuso, incorporato nella natura, è ancora uno spirito naturalistico. Sicchè, veramente, il naturalismo della religione consiste in questo che lo spirito non s'è per anco levato all'adorazione della verità in quanto spirito »: (non s' è per anco levato all' apprendimento della verità nella schietta essenza sua, come spirito). « Ma sin dai suoi inizii il rapporto religioso è un rapporto del finito con l'infinito. Partendo dal finito, l'uomo riesce dirittamente all'infinito. Nel mondo che gli sta dinanzi e lo circonda, egli sente ciò che vi ha d'insufficiente. Poichè non iscorge in esso che un insieme di cose finite, gli è impossibile trovarvi la vera e suprema cagione del tutto. Anzi non il mondo soltanto, ma anche se stesso sente quale essere contingente e passeggiero. E codesto sentimento lo costringe ad andare al di là delle esistenze individuali, a sollevarsi all'universale, all'uno ch' è in sè e per sè, ad un principio che sfugge alla contin-

genza, alla esistenza condizionata, e ch'è la sostanza a petto dell'essere accidentale, la forza onde l'essere e il non essere di questo dipende. La religione trae precisamente da ciò sua consistenza, da questo cercare che fa l'uomo la cagione della sua dipendenza, e nel non trovar posa in tale ricerca che nell'infinito. Ora anche nella religione immediata, primitiva, naturale, vi è già codesto rapporto, codesto passaggio dal finito all'infinito. Soltanto il rapporto è così costituito che i limiti di un essere individuale, finito (che sia, del resto, un essere empirico o un essere psichico) sono aggranditi infinitamente. Epperò nella intuizione limitata di tale essere si fa viva quella di una natura infinita, di una sostanza assolutamente libera e indipendente. E così accade che, nella intuizione di cose finite, quali il sole, l'animale, è data ad un tempo l'altra dell'universalità, dell'infinità. Similmente, l'intuizione della molteplicità esteriore vien ricondotta e sollevata a quella dell'unità interna, infinita, dell'esistenza sostanziale e divina. Insomma, l'infinito, Dio, diventa qui per via immediata presente alla coscienza in una esistenza individuale e finita; di maniera che tale esistenza non si distingue da Dio, ma è piuttosto la forma secondo la quale Dio esiste » (1).

Coi quali pensieri Hegel ha significato più cose della massima importanza. La prima, che non v'è

(1) Vedi Hegel 's *Philosophie der Religion*, 2.ª ediz. (Berlino 1840). I vol., pagg. 80-81, 279 e segg., e 314 e segg.

naturalismo elementare quanto si voglia, il quale pure non includa in sè un momento d'inversione, un trapasso allo spiritualismo. Inoltre, nel fondo di ogni processo religioso giace sempre implicato un processo spirituale; benchè nei cominciamenti lo spirito non riesca a porre le sue determinazioni che nell'elemento della estrinsechezza naturale, nè a realizzarle se non mediante immagini e rappresentazioni sensibili. Infine, ad afferrare nel vero andamento suo la fenomenologia dalla coscienza religiosa, specie agl'inizii, occorre saper penetrare molto addentro e cogliere nel sensibile l'intelligibile, nel visibile l'invisibile, di sotto all'involucro naturale e mitico il contenuto simbolico e il significato spirituale. Egli è che la coscienza bambina dell'umanità, sotto le impressioni dei sensi, mercè l'impulso della fantasia, statuisce, da un lato, nella esteriorità l'elemento interiore e spirituale, e così idealizza la realtà; e poi, dall'altro, senza differenza e senza difficoltà, statuisce l'elemento spirituale come qualcosa di esistente esteriormente, e cosi realizza l'ideale. Per tal guisa già la fantasia originariamente sopprime quell'abisso che all'intendimento astratto e sensibile pare insuperabile fra il soggetto e l'obietto, fra il visibile il finito l'umano, e l'invisibile l'infinito il divino. Grazie ad un sano e razionale istinto essa anticipa la suprema verità cui il pensiero religioso, e con esso anche il pensiero filosofico, dovranno infine assorgere, che Dio è spirito, e che anche spirito è l'uomo; e, in altra forma, che Dio, in quanto spirito, è la

vera essenza dell' uomo, la quale questi deve in sè ridurre dalla potenzialità all' atto; e che nello spirito è dato il punto di congiunzione e di unificazione dell' uomo con Dio.

4.) *L' idea di Dio, il divino, come spirito, nello stesso naturalismo primitivo.*

Ma come è mai possibile qui, nel naturalismo primitivo, nel divino concepito mercè il senso e sotto forme sensibili, scoprire l' idea di Dio e dell' universale e dell' infinito, e parlare della religione come di qualche cosa di spirituale, che accoglie già non fosse che un baleno del divino, della verità, come spirito e nella unità dello spirito? Dov' è qui l' idea di Dio, questa idea ch' è il culmine del pensiero e del sentimento? Chi è che possa a questo punto supporre e, peggio, dare come esistente la massima energia del pensare e del sentire interiore? — Tutto ciò parrà strano.

Eppure, checchè ne paia quando non ci si leva ad una visione speculativa della cosa, l' idea di Dio dev' essere già nella forma in che il divino è oggetto del senso, nel divino, cioè, sentito e sensibile, in codesto momento in cui il divino è appreso sensibilmente e fissato in obietti esteriori e finiti. Se essa non è già qui, in questo punto, nel senso, nell' istinto, non è concepibile, come abbia potuto essere, sorgere più tardi. L' idea di Dio qual pensiero, qual sentimento svolto e compiuto, non ha potuto

farsi strada nello spirito per azione o forza meccanica, nè venirvisi ad aggiungere dal di fuori, accidentalmente, per caso fortuito. Nello spirito essa, senza dubbio, s'è svolta. Ma lo svolgimento suppone, esige un che d'ingenito, d'interiore, d'originario. Senza l'originarietà, senza l'inerenza, non si sarebbe svolta. E questo alcunchè d'originario comincia a farsi valere sino a partir dal senso, dall'istinto; sicchè l'idea di Dio è già nel senso.

S'intende bene che ci è come ci può essere; appunto avviluppata, virtuale, potenziale. Ma, replico, tolta tale potenza, l'atto non si comprende nè ci sarebbe stato modo che seguisse mai. Allorchè si dice che nel naturalismo non è l'obietto stesso sensibile che si adora, ma si quel non so che che lo anima, è detto che di là dal sensibile vi è pure altra cosa, sostanzialmente altra, quantunque solo confusamente, solo in maniera indeterminata ed istintiva, appresa come altra. In principio tutto è mescolato e confuso, l'idea di Dio e la rappresentazione sensibile. L'idea di Dio è lì, come s'è detto, calata e quasi incorporata addentro alla rappresentazione stessa sensibile. Il divino è un soggetto immediatamente obiettivato. Il suo essere soggetto universale e assoluto s'intravvede più che discernersi; e nell'atto stesso che apparisce, sparisce pure nell'obietto, in una esistenza singola, particolare: distinzione e confusiene in un solo e stesso atto, come è proprio del senso e dell'istinto.

Ma altro è dire che l'idea di Dio nell'appren-

sione primitiva non è chiara, non è distinta nè determinata; ed altro, che non vi sia per niente. Del suo esistere già, in questo momento iniziale ed originario, n'è prova, replico, il fatto dell' essersi poscia sviluppata. Se si è sviluppata, gli è perchè era già nel senso avviluppata, implicata. Il senso è il pensiero, l' idea stessa, in germe, in embrione. E quel che muove, benchè inconsciamente, il senso, è il pensiero, l' idea. E solo così il senso si solleva via via e riesce e si compie nel pensiero e nell' idea consapevole.

5.) *L' animazione universale della natura fa luogo alla mitologia primitiva.*

Intanto, la divinizzazione, l' animazione universale della natura ch' è il primitivo fondo religioso dell'umanità, trova il suo riscontro nella mitologia naturale, anch' essa primitiva, cui apre la strada. Nelle potenze della natura, immaginate quali essenze viventi, dedite alla loro attività, impegnate in una lor propria lotta titanica, incessante, che, nelle sue fasi e nelle sue vicende, torna e si rifà daccapo ogni giorno, ogni anno, ogni stagione, appunto come è proprio dell' apparita e della disparita, per riapparire di nuovo, dei fenomeni naturali e celesti; in codeste potenze, dico, l' uomo traccia i primi schemi dei suoi Dei. E questo è il fondo fondo di tutti i miti primitivi, specialmente del ciclo dei miti solari.

Quando in riferimento a tali creazioni e rappresentazioni della fantasia mitopeica si guardi solo alla corteccia e ci si fermi alla superficie parvente, si può credere si tratti niente altro che del giuoco di un soggettivismo infantile e forse geniale, ma assai spesso bizzarro e capriccioso, e, insomma, di una generazione meramente umana, naturale, soggettiva. È un punto che merita la massima attenzione.

Il processo mitologico o mitopeico noi possiamo ben designarlo come una teogonia. E *teogonia*, come il vocabolo lo indica, è posizione, generazione di Dei. Nulla, adunque, sembra più legittimo quanto il ritenere, che sia l' uomo che, di suo capo e perchè gliene prende vaghezza, ponga e generi i suoi Iddii. Se non che, così intendendolo, si è lontani dall' afferrare il proprio valore del processo mitico-teogonico; anzi gli si toglie un valore qualsisia ed ogni sostanza e realtà.

La credenza assai comune e generale che nelle fatture mitologiche noi si abbia dinanzi produzioni poetiche e fantastiche, mere figlie dell' arbitrio, del capriccio individuale, fa il paio con l' altra non meno diffusa che ha indotto e induce tuttodì a reputare gl' Iddii quali *flatus vocis*, parole, semplici nomi (*Numina* = *Nomina*). Ora nessuno errore più madornale e superficiale. Già anche i nomi hanno un significato. Le parole, i nomi, sono emanazione dello spirito, riverberazione del pensiero. Essi non sorgono, non si formano senza un concetto che li riempie. E quel che convien comprendere è appunto co-

desto concetto. Così del pari, per rispetto alle formazioni mitiche, anche l' essenziale a sapersi è quale sia il fondamento, il contenuto, il significato del mito. Dove, a rendersi subito ragione della cosa, approdan molto poche e brevi considerazioni di Augusto Vera, dell'austèro pensatore dall'animo candido, diritto, intemerato; « Nel mito, ei dice, ci è l'immagine, il simbolo; e poi ci è l'obietto, la cosa immaginata e simboleggiata. Il simbolo è una certa unità di due momenti: è una immagine libera, fantastica, la quale, però, è insieme una immagine spirituale, e con un contenuto ed un significato spirituali. Ed il mito è il verbo esterno (λόγος προφορικός), il quale, però, contiene un verbo interno (λόγος ἐνδιάθετος). »

L' energia mitopeica è una teogonia, è, se si vuole, una creazione di divinità, solo nel senso che gli obietti già esistenti vengono dall' uomo nella coscienza sua elaborati, fatti adergere ad obietti di un rapporto religioso, e trasformati in soggetti di venerazione, di adorazione, di culto. Ma non è una teogonia nel senso che la coscienza si crei essa stessa, a caso, codesti obietti, traendoli per virtù fantastica dal nulla, e proiettandoli fuori di sè qual realtà obiettiva. Il cielo, il sole o le nubi o la tempesta, e tutti i fenomoni e gli obietti celesti e naturali, ridotti ad essenze animate e viventi, sono lì, esistono, e non la fantasia dà loro l' esistenza. E neppure poi è teogonia nel senso, che l' invertimento degli obietti e fenomeni in divinità, in potenze mitico-religiose, sia arbitrario, accidentale;

che accade, cioè, ma che potrebbe anche non accadere.

In una parola, si tratta di una teogonia che non è un semplice fatto psicologico e subiettivo; ma, invece, ad una volta un fatto obiettivo, ed implica una necessità ontologica e teologica, una necessità metafisica radicantesi nelle profondità della natura umana e della divina. È una teogonia, in quanto i fatti della divinizzazione si compiono nell' uomo; ma non è lui, l' uomo, che per uno stimolo suo soggettivo senza alcun fondamento, senza alcun impulso o motivo obiettivo, li generi, li crei; e che nell' atto che li crea potrebbe anche, a piacimento, astenersi e non crearli. I fatti sono, in cambio, determinati in lui, nel suo spirito, dall' obietto, dal divino. Ci è qualcosa di necessario, di superiore, d' indipendente da lui che lo obbliga, lo costringe; ci è qualcosa nella essenza sua, per cui non è nel suo arbitrio, nel voler suo, di fare come fa; non è nel volere suo di non levarsi al concetto del divino, di non aprirglisi, di non sottostare agl' influssi e all' azione di esso, di non effigiarselo e rappresentarselo, di non accoglierlo in quella guisa e forma che per ora gli è possibile.

6). *Quel che vi ha di necessario e di obiettivo nel mondo mitologico.*

Sicchè si è interamente nel falso, quando, come sogliono i più, si dimentica che il mondo mitologico

e la religiosità, per l'appartenersi che fanno in proprio all'uomo, non perciò sono una sua creazione arbitraria, nè quella cosa bizzarra, vacua, vana che si crede. Sono bensì una creazione necessaria, siccome quella che rampolla dal più profondo della natura umana e della divina. L'uomo non è religioso, perchè si crea le rappresentazioni religiose e mitologiche; ma si crea, bensì, queste ultime, perchè è per essenza un ente religioso, perchè vi è in lui alcunchè d'ingenito, di specifico, di dato anteriormente e indipendentemente da ogni fattura mitologica, non fosse che la facoltà, la tendenza, la disposizione interiore religiosa, che lo obbliga, e ai cui stimoli egli non sa nè può ricalcitrare. Di che è larga e sufficiente riprova il fatto che l'uomo soltanto è religioso ed ha una religione.

Similmente, niente impedisce che ad una tal fattura si apponga il predicato di naturale, poichè per un certo lato è naturale tutto ciò che riguarda l'uomo. Ma, da un altro lato, ogni cosa costringe a riconoscere che una religione qualsiasi, anche quella fondata sui miti primitivi, è al tempo stesso un che di soprannaturale. La concezione di qualcosa di divino, di una potenza assoluta e dominatrice, cagione del mondo e dell'uomo, supera, evidentemente, trascende sempre la naturalità immediata dell'individuo, la sua esistenza sensibile, finita, transitoria. Fosse pure sotto la forma di una infantile rappresentazione mitica, in una tal concezione è innegabile un'azione soprannaturale, l'intervento di alcunchè di sopran-

naturale. Il vero è che codesto soprannaturalismo ch' è inerente alla religione, si fa e deve farsi vivo sin dai suoi primi barlumi. Il mondo stesso mitologico del naturalismo primitivo non può esserne e non ne è sprovvisto. Anche qui vi è l' afflato divino, v' è Dio che si rivela alla coscienza umana e la ispira e la muove. E in quanto le si rivela, scende nel campo della naturalità e, adattandosi alle energie infantili della coscienza, non può non farsi umano, naturale; ma, s' intende, in sè, è e rimane quel che è, un elemento soprannaturale.

7). *Valore delle formazioni mitologiche indipendente dalla fantasia creatrice.*

Ma se vi si manifesta già l' azione del divino, vuol dire che il riguardare il mondo mitologico come un mondo favoloso e nullo, è una vera e propria *contradictio explicita*. Le formazioni mitiche non sono la verità, ma non sono senza verità. Questa vi giace velata, involuta; ma non tanto che non ne sia pure adombrata e posta in una qualche luce. Bisogna, certo, ammettere che nei lor contorni appariscenti, si fan valere dati soggettivi e fantastici: pure, ad abbracciarle nel lor complesso, si vede che hanno un lor nucleo centrale sostanzioso, un contenuto che non deriva dalla fantasia, nè è zimbello in balìa di essa. Il proprio di tali formazioni è il portare che fanno nel seno un presentimento immaginoso del vero, di cui porgono una prima allusione simbolica. Codesto nucleo

interno è il fomite donde poi prende suo abbrivo quell'immanente processo di epurazione e di sollevamento, pel quale le originarie figure mitiche vanno per gradi abbandonando la sfera della naturalità, e di forma in forma assorgono alla spiritualità, e si veggono in conseguenza gl'Iddii e il lor volere ed agire assumere via via tutt' altri intenti e modi, e da semplici potenze naturali, quali erano in sul principio, invertirsi in potenze morali ed etiche. Che la religione fosse potuta così svolgersi, pur non avendone nelle viscere sin dalle origini deposto il seme e la virtù, si lasci dirlo a quei che intorno ad argomenti di questa specie non han mai riflettuto punto nè poco.

A me piace ricordare che per tal carattere necessario ed universale ch' è in simili formazioni si rende comprensibile un dei più importanti fatti nella storia della scienza della religione e della Chiesa cristiana.

Si sa, allo Strauss (parlo, bene inteso, dello Strauss della prima maniera e non dell' ultima, dell'autore, cioè, della *Vita di Gesù*, e non del libro *La fede vecchia e la nuova*, dove, nel rispetto del Cristianesimo, ei s' immerge e chiude in una conclusione assolutamente negativa): allo Straus, dico, di tutti i fatti del Cristo della fede, quali gli Evangeli li raccontano, e di tutte le dottrine del Cristianesimo, dall'Incarnazione alla redenzione, piacque dare una spiegazione mitica. A mente sua, quelli e queste non sarebbero che un intreccio di miti — E che forse li

dichiara perciò favole stolte e storielle vane? — Neppur per sogno. Egli ha ben chiara consapevolezza di questo che, anche spezzata e gettata via la buccia, riman sempre infine il nòcciolo interiore, la verità sostanziale, quella che ha reso possibili il sorgere e il sussistere dei miti. Epperò, nonostante il fondo, secondo lui, mitico, mantiene la profonda idea filosofica e metafisica che s'asconderebbe sotto all'involucro della cristologia della fede (1).

Per altro, giova benanche avvertire che codesta sostanzialità inerente alla funzione poetica e mitopeica spiega come l'attività sua, oltre al costituire il proprio fondo solido dell'originario naturalismo religioso, non sia nel campo della religione vinta mai, e più o meno si mantenga, facendosi strada, benchè, s'intende, sotto forme mutate anche nei gradi più alti di svolgimento; onde nelle stesse religioni storiche occupa uno spazio più o men largo.

Certo, anche nell'Ebraismo come nel Buddismo, e insino nel Cristianesimo stesso, penetra il mito. Anche in tali religioni la realtà esteriore del fenomeno storico viene spesso idealizzata, trasfigurata; onde l'elemento naturale appare spiritualizzato tutto. D'altra banda, le esperienze interne dell'animo religiosamente edificato sono a volte proiettate, obiettivate, in eventi esteriori prodotti da un'azione sciolta da ogni legge naturale, in istorie miracolose, in miracoli; i quali, benchè materialmente non accaduti,

(1) D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, § 149.

pure, in quanto immagini intuitive e plastiche degli eventi interiori, assumono per la fede della comunità credente la stessa realtà obiettiva, come se fossero in effetto occorsi. Dove è sempre, però, da ricordare che la tendenza a ridurre qua e là certi fatti interni di fede in fatti esterni miracolosi risponde ad un bisogno e ad un motivo spirituale, i quali dalla coscienza religiosa giammai non si scompagnano. Senza dire poi, che accanto a questo valore teoretico va posto eziandio in conto il valore pratico di tale tendenza.

Appunto nello star tra mezzo alla spiritualità del contenuto e alla sensibilità della forma, senza poter mai far di meno del tutto nè dall' una nè dall'altra, consiste il carattere distintivo della coscienza religiosa. Alla luce di un astratto pensiero filosofico e, più esattamente, di un rigido logicismo, ciò può sembrare una fiacchezza, una imperfezione, e tanto più grave in quanto ineluttabile. Ed invece, per la pratica religiosa una tal sospensione ed oscillamento non potrebbero essere più convenienti nè più fruttuosi. Grazie a quella e a questo, la religione risponde pienamente all'atto suo, al suo processo, ch'è un trascendere la sfera del senso ed un adergere a quella dello spirito non per procedimenti logici e speculativi, non mediante prove e dimostrazioni scientifiche, ma per via d' intuiti immediati, e quasi di mistiche visioni procacciate dall' alto per un lume interno. Per ciò stesso codesto processo riesce elastico, fluido, sì da foggiarsi variamente, a seconda

delle graduali e progressive trasformazioni della coscienza religiosa.

8.) *Esemplificazione dalla storia del Cristo.*

Io vorrei porgerne un' esemplificazione, traendola dalla storia del Cristo. Questa, indubbiamente, è storia appunto; e non un mito, e tanto meno una invenzione. Nondimeno, è evidente pure, che con le ricordanze e i tratti reali e storici trasmessi a noi dalla tradizione si sono intrecciati certi tratti mitici, leggendarii, i quali ben possono esser chiamati ideali in opposizione agli storici. E di qui si produce una notevolissima feconda reciprocità d' azione tra i due elementi, l' ideale e il reale.

Da un lato, nella figura storica del Cristo non vi ha più momento nè particolare, i modi, per esempio, di suo concepimento e di sua generazione terrena, ovvero i prodigi che accompagnano il suo nascere e il suo morire; non vi ha, dico, momento nè particolare che non sia divinizzato. Così da codesta figura qualsiasi vestigio umano e naturale è ricacciato fuori. Interamente trasfigurata nell' unità soprannaturale con Dio, col Dio Padre, ogni minima ombra movente dalle necessità e dai limiti di una esistenza mondana, la quale possa alterarne o turbarne l' assolutezza divina, vi è soppressa per l'azione idealizzatrice della fede. Ma ecco poi, che, dall' altro lato e nell' atto medesimo, l' immagine divina s' avvantaggia pure della figura umana, ritraendone per sè

una più concreta determinatezza ed un carattere intuitivo più efficace. Dal suo cielo soprannaturale il Cristo è disceso entro la cerchia finita della natura e della storia terrene, pigliandovi carne e sangue, e movendovisi qual personaggio divino sì, ma sublimemente tragico. E per questo suo aver preso ad esistere sotto forme sensibili concrete, reali, lui, ch' è la personificazione dell' idea eterna del destino e della storia dell' umanità, diventa intelligibile, accessibile, oggetto d' intuizione, di chiara visione all'occhio della fede, vivo esempio imitabile per ogni uomo che viene nel mondo, e spinta via e mezzo a redenzione e a vita santa e celeste.

Invero, la personalità concreta e reale del Cristo è stata la impreteribile condizione per una perfetta pietà e religiosità dell' animo. Consustanziato in chi ha preso spoglie umane ed è morto per la salute del mondo, l' ideale religioso ha assunto il massimo grado di vitalità, di calore, di espansione. Dalla comunità religiosa che ebbe vita da lui, è derivata a codesto ideale la potenza di diffondersi nel mezzo dell' umanità tutta quanta, senza distinzione di stirpi, di popoli, di razze. La bontà, la giustizia, la misericordia, l' amore degli uomini, lo spirito di carità fra loro, di fratellanza, di sacrificio, tutte quelle virtù sovrumane che contraddistinsero la divina natura del Cristo, appunto perchè non furono puri concetti astrattamente affermati, qual sistema o dottrina morale, ma aderirono in forma attuosa ad una persona reale e storica, hanno avuto la forza di sussi-

stere e di perpetuarsi. E dall' influsso di virtù siffatte emana quel complesso di principii etici e morali prevalenti nelle società moderne, o dei quali, almeno per un lodevole senso di pudore, ma che potrebb' essere anche una mera ipocrisia, diciamo di tenerli in cima dei nostri pensieri, e li poniamo innanzi in ogni nostro discorso. Più in generale, per dirla in una parola sola, da esso proviene tutto ciò che noi oggi si è soliti designare col nome di *umanità*.

Similmente, lì si appunta il più energico fattore per vivificare del continuo in seno delle comunità cristiane il principio della redenzione. Nella umile condizione umana e nella passione e nella morte , non meno che nella vittoria e nel trionfo dell' Uomo-Dio, quelle hanno a sè presente, sotto specie intuitiva, l'archetipo della lor destinazione, della lor doppia natura , corporea e spirituale, della lor duplice vita , terrena e celeste, del loro dover lottare incessante contro la colpa, e patire sotto il peso delle avversità del mondo, e fare la volontà di Dio, uniformando il proprio volere al santo volere divino; ed hanno altresì, la scaturigine inesausta di lor fiducia in Dio, di avere, cioè, mercè la forza redentrice della grazia divina, e per la mediazione appunto del Cristo, a vincere il male, il peccato e la morte.

Infine, per questo tramezzare che fa la persona del Cristo la realtà storica e l'idealità, il concetto suo in ispirito può soggiacere a mutazioni ed evoluzioni senza che il soggetto ne abbia a soffrire iattura. Egli è che il fondamento storico rimane qui

sempre il medesimo. Certo, dove non si fosse avuta che la sola realtà storica rigidamente determinata, essa sarebbe diventata ostacolo al libero moto e alle più penetrative visioni della fede. A ben guardare addentro, quei dati mitici e leggendarii mercè cui la persona storica del Cristo venne primitivamente idealizzata e divinizzata tutta, sono un avviamento o, meglio, una diretta anticipazione precorritrice sul lavoro della fede di approfondimento e d'intendimento del Cristo nel suo spirito. Ma dove, invece, l' idealità e la spiritualizzazione fossero state affatto indipendenti, totalmente staccate dagli elementi reali, o anche solo più scevre di realtà storica, nè sul principio esse sarebbero potute servire di nòcciolo fermo e stabile per l'aderire e il cristallizzarsi di una comunità grande e vitale, nè poi, col volgere del tempo avrebbero potuto supplire alla mancanza dell'energia centrale necessaria alla vita di tale comunità, e della imprescindibile norma determinante e regolatrice dello svolgimento della sua fede. Ed un effetto del riflettersi scambievole, l'uno sull'altro, dei due momenti è il vedere via via, quasi in una cornice tradizionale e storica, disegnarsi sempre nuovi concetti intorno al Cristo, e, a dir così, comporsi una sempre nuova effigie spirituale di lui, quale meglio si conveniva agli avviamenti e ai ripetuti conati della coscienza religiosa di scrutarne lo spirito ed abbracciarlo con una comprensione di mano in mano più approfondita. La qual cosa comincia a verificarsi già sin dai tempi dell'apostolo Paolo; per-

ciocchè la sua immagine pneumatica del Cristo si diversifichi alquanto da quella piuttosto ingenua della tradizione sinottica. E da quei primissimi tempi volgendo a un tratto lo sguardo ai nostri, niuno vorrà, per esempio, contestare che il Cristo quale se l'è foggiato la Curia romana, un Cristo mondano, gerarchico, invescato nella politica, e nella più brutta politica, sia una tutt' altra cosa dal Cristo celestiale e divino degli Evangeli, degli Apostoli primitivi e di Paolo.

9.) *Il contenuto concreto del primo spuntare del concetto del divino quale si desume dal culto.*

A chi pensi esserci noi, per avventura, con tali considerazioni dilungati dall' argomento, accade opporre un diniego. Le nostre considerazioni ci rimenano alle cose dette innanzi, convincendoci della loro esattezza. Oltre al raffermare, in generale, sempre meglio che le creazioni mitiche del naturalismo religioso non sono quel mondo arbitrario e inconsistente che si crede, servono più particolarmente a render manifesto come nel primitivo naturalismo, mentre tutto sembra dipendere dai sensi, e tutto rifarsi da percezioni sensibili, e le rappresentazioni del divino riferirsi ed assolversi entro l' àmbito di fenomeni soggettivi e di obietti immediati e finiti, in realtà ciò che dentro urge e sollecita sia già lo spirito, sia già quella obiettiva spiritualità religiosa che, con l'andare, si mostrerà nelle sue forme di più in più

schiette e vere, sino al Cristianesimo dove si effettua piena e intera. In breve, le illazioni contro le quali par difficile inalberarsi ed insorgere sono queste: comunque in modo inconscio, ci ha pur qui un processo spirituale, un agognare e risalire dello spirito finito allo spirito infinito, e quindi un ricongiungimento ed una unificazione della natura umana con la divina. Solamente, quasi non fa d'uopo ripeterlo, data la condizione d' inizialo inconsapevolezza, il ricongiungimento e l' unificazione, quantunque nella lor sostanza di carattere spirituale, all' apparenza si compiono attraverso il mondo della estrinsechezza sensibile.

Se non che, il contenuto concreto della forma rudimentale di esistenza storica della religione noi si ha a metterlo alla prova anche da un altro lato, dal lato, cioè, del processo pratico cui il primo venire a contatto, il primo scontrarsi dell'umano col divino fece luogo. Ciò equivale a domandarsi quale fosse potuto essere il culto nel naturalismo primitivo. Il culto, lo sa ognuno, è il momento della estrinsecazione della religione o, a dirla con maggior chiarezza, della effettuazione del processo religioso. Conviene, pertanto, mirare al culto come ad un modo di saggio di cui non si può far di meno, quando ci si voglia accertare quale sia stata la religione originaria, e se nel fondo suo si accogliesse davvero quel che a noi è parso ci sia dovuto essere.

La religione non si lascia ridurre entro i cancelli di una forma singola dello spirito. Di essa si può

dire che tocca alla totalità dello spirito. La fede è insieme sentimento, pensiero, volere. Nessuna di queste varie facoltà è estranea alla religione. Epperò nessuna di esse per se sola vale ad esaurirne il concetto e il contenuto. Allorchè si dice che la vita della religione è *vita di sentimento*, s'ha a intendere, che il sentimento vi è dominante, fondamentale; sicchè il pensiero vi si subordina al sentimento, e diventa un pensiero sentimentale, intuitivo. Così, del pari, il volere vi è determinato meno da una ragione riflessa e consapevole, e più da una convinzione e persuasione immediata. Certo, tal maniera di sentimento, che non è semplice commozione istantanea e passaggera, ma il risultato durevole della nostra interiorità, il quale diventa quindi l'unità centrale di nostra vita e di nostra personalità, e dal quale poi si spiccano le nostre ulteriori determinazioni ideali e pratiche, è quel che noi chiamiamo propriamente *cuore*, *animo*; e i Tedeschi *Gemüt*, vocabolo che non trova nell'idioma italico un equivalente esatto, forse perchè la cosa stessa a noi manca, o non l'abbiamo allo stesso grado e nella stessa forma. E in questo senso è vero che la religione è essenzialmente cosa del cuore, dell'animo, del sentimento. Ma con ciò, replico, non si vuol significare che essa rigetti fuori di sè le altre forme dello spirito. Non vi ha sentimento religioso, per quanto rude ed elementare, il quale s'integri nel nudo e puro sentire, e non si accompagni sempre più o meno col pensare e col volere. Se il sentire in generale implica sempre un

certo pensiero, quanto non sarà ciò più vero dove si tratti del sentire religioso. E d' altronde il sentire la divinità, non può non spingere e muovere anche la volontà. Le contradizioni che avviluppano l'uomo al suo destarsi alla riflessione, richieggono, per essere tolte, oltre l' azione teoretica della fede, anche quella pratica della volonta. E di qui il culto, che è il determinarsi pratico, concreto del volere nel rapporto con la divinità. Ora, qual motivo universale fondamentale del culto, noi siamo ricondotti sempre a quella ch'è l'essenza necessaria della religione: il mezzo per l'uomo di riconnettere tutta l' esistenza sua con la più alta vita del divino, del principio assoluto di sè e del mondo. E nel riguardo peculiare del culto proprio del naturalismo primitivo non mancano gli accenni che codesto e non altro ne sia stato il motivo.

Certo, qui le azioni di culto sono della massima ingenuità e semplicità, adeguate in tutto alle originarie intuizioni e rappresentazioni mitiche. Però, per poco che si esamini, non è malagevole scoprirvi nel fondo cotal motivo appunto. Ai sacrifizii che l' uomo primitivo offre ai suoi Dei non si potrebbe assegnare una radice diversa. Dei Samoiedi, per esempio, si racconta, che ogni mattina e ogni sera s'inclinano al sole e pronunziano la formola « Quando tu ti levi, mi levo anch'io; e allorchè tu declini e tramonti, anch'io me ne vo' a riposare ». È un atto ingenuo di culto, nel quale, però, è manifesta l' espressione del motivo indicato. Anche qui si fa

strada il bisogno universale della religione di ricongiungere l'uomo con la divinità, di conformare ed accomunare la propria vita di lui con la più alta vita dell'assoluta potenza reggitrice del mondo.

10.) *Si ritorna sulla teoria egoistica ed eudemonistica dell' Hartmann.*

L' Hartmann, intanto, ha trovato nella materia del culto un campo largo per chiarire ed applicare la sua teoria egoistica ed eudemonistica, messa a base del sorgere della religione (1). Egli descrive, o meglio immagina così le prime azioni di culto:

« L' uomo primitivo si rivolge agli Dei per implorarne ed ottenerne il favore e le grazie. Adopera quindi, come farebbe con altri uomini, parole di lode e lusinghe ed espressioni di umile venerazione. Tutto ciò accade spontaneamente, senza riflessione; e quindi non v' è l' ombra d' ipocrisia. Ed anche l' esperienza della vita insegna all' uomo primitivo che, a propiziarsi qualcuno, oltre le parole, ci vogliono pure le azioni, e soprattutto i donativi. Così alle preghiere si aggiungono anche i sacrifizii. L' impulso alle offerte e ai sacrifizii non ha in questa prima forma della religione alcun valore ascetico o morale, il quale non sorge che più tardi, ricacciando indietro, in seconda linea, il significato fondamentale egoistico ed

(1) Vedi nella Memoria precedente, *L'egoismo e l'eudemonismo dell' Hartmann*, a pag. 32 a 36.

eudemonistico del culto, senza, per altro, annullarlo del tutto. Poscia, quando il favore sia ottenuto, alle preghiere succede il rendimento di grazie. E se il sacrifizio della preghiera somiglia ad un premio anticipato di assicurazione, quello della grazia somiglia ad una quota di profitto nell' affare, la quale l' uomo attribuisce al suo socio misterioso. La coscienza religiosa nel momento dell' egoismo e dell' eudemonismo esige, come parti sue integranti ed essenziali, le preghiere e i sacrifizii. E perciò stesso esige pure divinità sensibili, che siano in grado di sensibilmente ascoltare le une e godere degli altri. Certo, poichè nel fatto poi gl' Iddii si rimangono indifferenti, insensibili alle preghiere e ai sacrifizii, penetra da questo lato una certa spinta nell' egoismo e nell' eudemonismo ad andare al di là del puro sensibilismo e sensualismo naturalistico, trapassando ad un sensibilismo relativamente soprannaturalistico, pel quale è aperta una via ad una graduale spiritualizzazione degli Dei, e da egualmente accessibili ai mezzi sensibili di propiziazione e di seduzione, quali erano in sul principio, si comincia a fare delle differenze e distinzioni fra loro, e a sollevarli così in una sfera di relativa spiritualità. Se non che, in quanto grado primitivo di religione, l' egoismo e l' eudemonismo si mostrano nella loro schietta purezza e nella loro ingenua nudità, e porgono così la chiave per rendersi ragione degli elementi egoistici ed eudemonistici che da per tutto trovansi mescolati nelle forme più alte della religione. L' aver approfondito la na-

tura dell' antropologismo eudemonistico è il merito proprio del Feuerbach. Però, egli ha esagerato e dato nel falso, poichè anche nello svolgimento ulteriore della religione ha voluto negare l' esistenza di ogni altro motivo che non fosse il desiderio di godimento e di felicità. Egli così non dà meno nel falso di quei che, per zelo teologico, nei primi barlumi della coscienza religiosa pretendono scoprire già le tracce delle formazioni a venire, pensando di proteggere per tal guisa il concetto della religione contro l' accusa di tendenze egoistiche. Che i motivi per l' uomo ad entrare nel rapporto religioso fossero in sul principio puramente egoistici, e quindi non etici, non estetici nè teoretici, non offre alcuna ragione per mettere in dubbio la saggezza della Provvidenza nel processo della coscienza religiosa dell' umanità. Vi è, invece, ogni fondamento per ammirare come inizii nati da mezzi così semplici e naturali siano pur stati sufficiente base a tutta l' elevazione della coscienza religiosa sino all' altezza presente » (1).

Si vede, l' Hartmann fa ogni possibile per discernersi dal Feuerbach, respingendo l' antropomorfismo e l' illusionismo assoluto in cui questi si gettò a capofitto. E non sarebbe, per verità, giusto dire che egli col Feuerbach faccia tutt' uno, poichè, infine, nè riesce alle estreme e radicali negazioni di costui, nè per sua parte tiene la religione per una illusione.

(1) Ed. von Hartmann, *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung*, Berlin, 1882, pag. 34 a 39.

Di più, non può negarsi che, a rendere l' egoismo e l' eudemonismo del culto primitivo plausibili e verosimili, egli li limita e circoscrive, studiandosi di mostrare come in essi penetri pure una spinta a superare se stessi. Ciò nonostante, le sue vedute non si accordano coi dati razionali, e neppure sembrano corrispondere ai dati di fatto.

Che nelle azioni di culto si faccia strada il concetto dell' uomo di partecipare e cooperare alla vita e alle lotte della divinità, appare manifestissimo nelle antiche religioni dei Parsi e dei Germani, ed anche in certe costumanze di tribù rozze e selvagge. Nulla, invero, giustifica l' equiparare il culto primitivo ad un mezzo di seduzione o al prezzo del riscatto. I più antichi usi rivelano molta ingenuità, ma al tempo stesso un grande disinteresse. Sono, d'ordinario, azioni che accompagnano o imitano e quasi riproducono il fare stesso delle potenze superiori. Questo punto è stato assai bene approfondito dallo Schwartz (1). In generale, i sacrifizii consistono in banchetti, ai quali con gli uomini è inteso che convengono anche gl' Iddii. Il significato del lor prendervi parte insieme gli uni e gli altri, è un suggellare la solidarietà e la comunanza della lor vita e delle loro attività. Il che poi non esclude l' altra rappresentazione di un incoraggiamento e sostegno prestato alle divinità nelle loro lotte conservatrici del mondo contro le potenze cattive e distruggitrici.

(1) Vedi *Ursprung der Mythologie*, XVI, 10, 24.

11.) *Esclusione dei motivi morali e etici dalla religione dell' uomo primitivo in che senso e in quali limiti.*

Evidentemente, non è qui, d' altra parte, il caso di parlare di motivi consapevolmente morali, di agitamenti ascetici, di bisogni dell' interiorità etica; non di corroboramento della personalità morale, nè di elevazione d' ideali spirituali: tutti schemi concettuali codesti, ai quali il culto primitivo e gl' Iddii della natura fanno così poco posto come in generale l' uomo stesso della natura. La religione nel suo avviarsi primo non tende a scopi specificamente morali nè immorali, ma semplicemente ad un intento religioso appunto. Voglio dire, che essa consiste allora in una cotale disposizione dell' animo umano, per la quale questo nella sua spontanea ingenuità contiene già quel nòcciolo sostanziale, onde poscia avranno a germogliare una vera pietà ed una sincera intimità spirituale con Dio.

Dall' essere la natura animata o, più esattamente, dall' essere le essenze animatrici della natura tanto superiori in possanza che nessuna forza umana potrebbe misurarsi con esse, e fare o tentare contro di loro alcuna cosa, discende che l' uomo le contempla a sè dinanzi non senza provare addentro una certa inquieta timidezza; e per questo è spinto ad atti intenti a rabbonirle e propiziarsele. La timidezza, però, si disposa pure immediatamente ed è sin dal principio contemperata con un senso di fiducia; avvegnachè

in quelle naturali potenze superiori l' uomo scorga anche delle dispensiere provvide di benefizii. E dalla timidezza e dalla fiducia insieme accoppiate si genera un sentimento che se non è già propriamente amore, gli è di molto affine: un impulso e una tendenza alla sommissione ed insieme alla intimità. E in tale inclinazione immediata è dato intravvedere parecchi elementi che sono come semi e quasi anticipazione di tutto il contenuto concreto della religione. Per la comunione con la potenza superiore si sveglia infatti nell' uomo primitivo il sentimento della sicurezza e anche della sodisfazione interiore. Ma da quella non derivano meno prima il bisogno di schivare ogni cosa che possa offendere la divinità, e dissolvere o turbare il sicuro e tranquillo possesso della comunanza con essa; poi l' affizione e il cordoglio, dove nel pacifico ed amichevole rapporto paresse di essere in effetto intervenuta un' alterazione o uno spezzamento; da ultimo lo sforzo di ricostituirlo, di reintegrarlo nello stato normale codesto rapporto, ovvero di tornare a conciliarsi con la divinità offesa.

Di qui si vede quanto impossibile sia il porre ad unici elementi costitutivi del culto primitivo l' egoismo e l' eudemonismo. Tuttochè, come s' è pur ora detto, l' iniziarsi della religione non sia da riaddurre a motivi morali nè immorali; nondimeno, per quest' insieme di sentimenti che si sono indicati, la religione diventa la radice di ogni dovere etico. Contrariamente quindi a ciò che pensa l' Hartmann, il

senso del divino è lo svegliarsi nell' uomo dell' impulso razionale che lo porta a spezzare le angustie del proprio Io, i limiti dell' egoismo, e a subordinare, più o meno, il suo volere ad un ordinamento obiettivo e divino. Dove è da vedere il presupposto ideale del comporsi e rassodarsi via via dei rapporti etici e sociali. Non andrebbe lungi dal vero chi affermasse che l' uomo religioso, in generale, assai spesso difetta della chiara e piena consapevolezza di quel che si contiene e si muove nel fondo del sentimento suo. La qual cosa poi con assai maggior fondamento accade affermare dell' uomo religioso primitivo, alieno com' egli è da ogni abito o bisogno speculativo. Nulladimeno, questo non vuol mica dire che il rapporto religioso, per quanto rudimentale, non converga sempre lì, al sentimento della verità assoluta, e non pigli l' abbrivo dall' influsso, dall' azione del volere e della ragione divina. Nè vi è poi motivo per non ritenere che la religione anche nell' uomo primitivo non operi quale energia moralmente fattiva ed attuosa. Il non accogliere in sè intenti consapevolmente morali, non implica punto che sia solo rivelazione dell' egoismo, del desiderio di godimento e di felicità. Invece, tutto persuade ad ammettere che essa porta già in sè certi germi razionali, e perciò stesso certe tendenze moraleggianti, certo impulso a rimuovere l' uomo dal suo egoismo, non fosse che per questo che gli spira addentro il soffio edificante del divino. Se davvero la religione, pur essendo stata prima, nella sua essenza e come culto, tutta e solo egoismo

ed eudemonismo, fosse poscia riuscita a toccare l' altezza spirituale e morale che ha toccata, ha torto l'Hartmann di dire, che ci sarebbe da ammirare la sapiente economia della Provvidenza per aver fatto scaturire da tanto umili e bassi inizii un sì grandioso effetto; perchè allora bisognerebbe, invece, semplicemente confessare che si è qui innanzi ad un miracolo, ad un fatto ch' è il prodotto incomprensibile di un demiurgo prepotente.

12.) *Il principio, l'idea della religione traluce già nel primo spuntare in concreto del concetto del divino.*

La conclusione ultima delle cose discorse è che non è a credere che, con l' entrare in rapporto religioso con la natura, l'uomo primitivo contrasti, ripugni a quella essenza immanente del rapporto religioso, la comunanza, cioè, e l'unità col divino. Già nel primo spuntare in concreto del concetto del divino si appalesa come presente e fattiva l' idea, il principio della religione, l'unità della natura umana e della natura divina; e, sebbene attraverso le forme della fantasia e della rappresentazione sensibile, codesta idea pur traluce in quel complesso di sentimenti che legano l'uomo primitivo con le forze elementari e dominatrici della natura. L'avvertire nella natura divinizzata, nel primo rappresentarsela che fa l'uomo come attiva ed animata, le pulsazioni siano pure oscure di siffatta idea, equivale a riconoscere che non ci è cominciamento della religione e del rap-

porto religioso senza una rivelazione divina, e per ciò stesso senza un approssimarsi ed un certo immedesimarsi dell'umano col divino.

Però, s'intende bene, non si tratta di una immedesimazione intera e perfetta, nè poi di una rivelazione meccanica, inoculata per modi estrinseci nell'uomo, ma bensì al tutto interiore. Onde sono una immedesimazione ed una rivelazione commisurate parte alla capacità di afferrare e di reagire in qualche modo sulla realtà obiettiva delle cose esteriori, parte pure alla forza acquisita e al grado di svolgimento della ingenita disposizione del cuore e dell'intelletto umano pel divino, per la razionalità e per lo spirito. L'ordinamento del mondo e l'intelletto umano sono così fatti l' un per l' altro che l' azione del primo non può non stimolare il secondo ad una propria attività, ad aprirsi al concetto del divino, al razionale e santo volere di Dio; « conciossiachè, per dirla con l'Apostolo delle Genti (1), le cose invisibili di esso, la sua eterna possanza e deità s'intendano fin dalla creazione del mondo, si veggano chiaramente per l'opere sue ».

Quando un empirismo rozzo e ruvido, e che si potrebbe più esattamente chiamare brutale, non iscopre e rifiuta alla religione della natura il sostrato ideale che a chi sa cacciare l'occhio a fondo si mostra starvi dentro appiattato, gli è che ad esso fa difetto precisamente quello di che sopra di ogni cosa mena van-

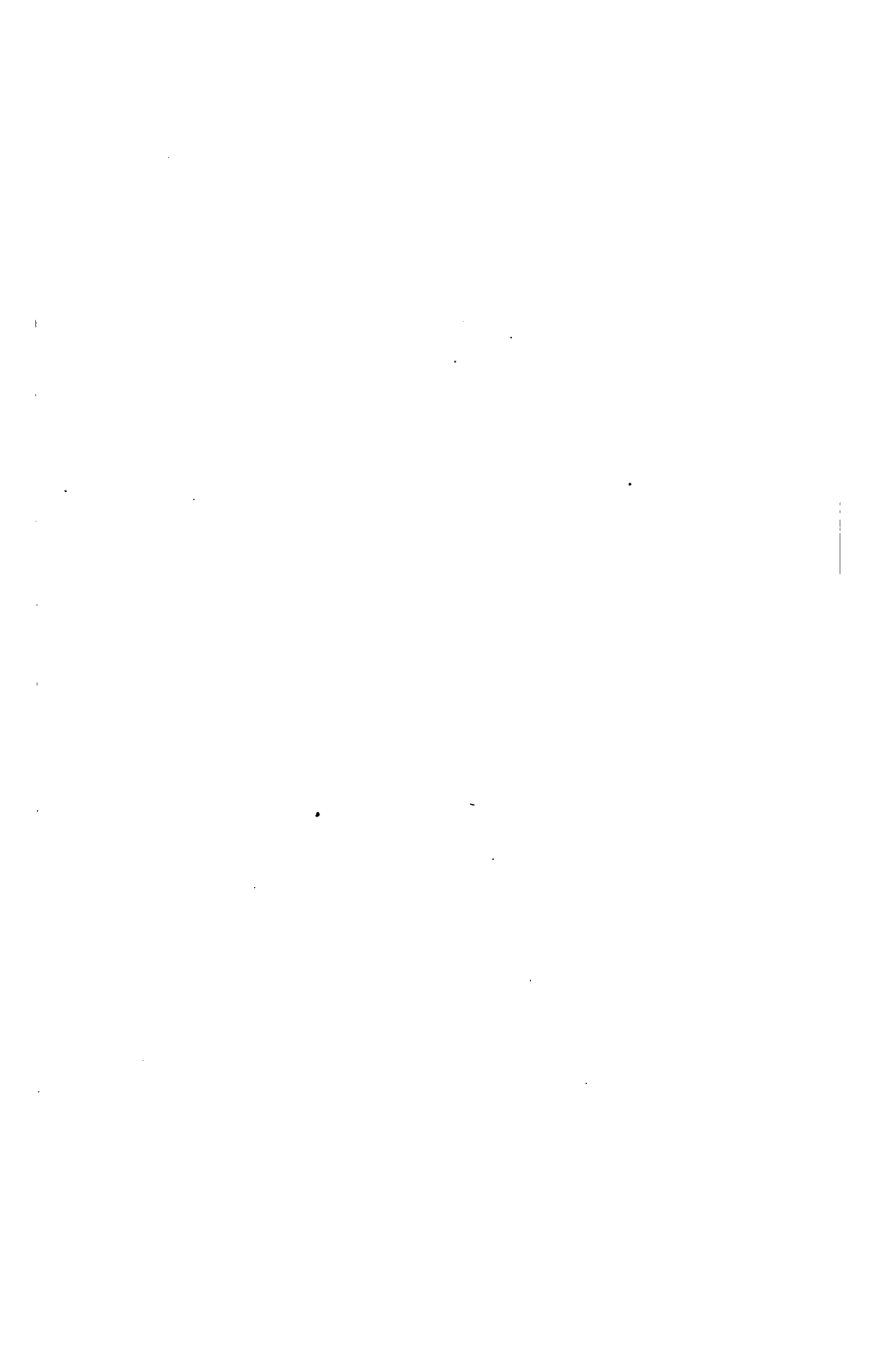
(1) *Epistola ai Romani*, I, 20.

to, un' acuta intelligenza psicologica per le rappresentazioni e i sentimenti dell'uomo primitivo. Dalla preghiera del Samoiedo alla Orazione domenicale del Cristo la di stanza è sterminata. Eppure, le differenze non devono farci dimenticare la comune somiglianza sostanziale. La tendenza, l'aspirazione al divino, la pietà, l'adorazione per quel ch'è al di sopra dell' umano, il bisogno di legarsi ed unificarsi con la suprema potenza dell'universo nelle loro forme più diverse, sin dalle più sparute, sin dalle più vacillanti ed evanescenti, si spiccano da un fondo di sentimenti nell'essenza loro, nella lor radice, identici.

Con che, però, lo comprende ognuno, non è punto intaccata, anzi n' è resa tanto più risaltante e luminosa la singolare ed assoluta unicità della rivelazione cristiana, dove Iddio è propriamente spirito e verità, ed in quanto tale vuol essere dall'uomo amato, adorato, conosciuto con tutte le forze, con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente sua (*Marco*, XII, 30 e segg.). Le quali cose importano questo che, appunto in ispirito e in verità, l'uomo deve scrutarlo, penetrarlo, sforzarsi di farsi simile a Lui.

LE
DOTTRINE EDONISTICHE ITALIANE
DEL SECOLO XVIII.

SAGGIO STORICO-PSICOLOGICO

MEMORIA
PRESENTATA ALL' ACCADEMIA
DA
MICHELE LOSACCO

RELAZIONE

SULLA MEMORIA DEL PROF. LOSACCO

—

Il Prof. Losacco, in questo Saggio psicologico sulle dottrine edonistiche italiane nel secolo XVIII, riassume, con informazione attinta alle fonti, le dottrine sui sentimenti dell'Ortes, del Genovesi, del Verri e del Briganti. Mostra come quelle dottrine ebbero occasione dalla controversia suscitata dall'*Essai de Philosophie morale* del Maupertuis, e dal suo *bilancio della vita*; e ne indica i precursori e continuatori dalla filosofia greca ai nostri giorni. In un capitolo speciale, dedicato all'esame critico della dottrina del piacere e del dolore, e della *bilancia eudemonistica*, l'A. respinge la teoria della negatività del piacere, e contesta la possibilità del calcolo eudemonistico. Esamina inoltre l'applicazione che il Genovesi e il Verri fanno della teoria leibniziana dei *semi-dolori* per la spiegazione dei piaceri estetici; e mostra come, sebbene insufficiente, contenga felici anticipazioni circa la teoria dei sentimenti, che il progresso posteriore di questo ramo della Psicologia ha confermate.

Il merito principale del lavoro consiste nella rievocazione delle dottrine dei nostri scrittori del secolo XVIII, le quali pre-

ludono, nel campo limitato della Psicologia, a quelle che, nel secolo successivo, con analisi più approfondita e comprensiva, furono un elemento del pessimismo filosofico e letterario. Pregevole ancora è, per la novità sua, lo studio sulla portata delle applicazioni che il Genovesi ed il Verri fecero della teoria leibniziana dei *semi-dolori* ai sentimenti estetici. Forse il valore teoretico e storico delle dottrine dei nostri scrittori è alquanto esagerato, nè la parte critica presenta molta novità. Ma il *Saggio*, scritto con chiarezza, merita di essere pubblicato come un utile contributo alla storia della Psicologia, come un capitolo, non privo d' interesse, della cultura italiana del 700.

Napoli 12 Aprile 1902.

A. CHIAPPELLI
F. MASCI *rel*

INTRODUZIONE

Prima di entrare in argomento, sarà bene chiarire l'opportunità e la ragione del nostro scritto.

Chi si faccia a consultare i più reputati storici della filosofia moderna vedrà appena degnato di un fuggevole accenno il movimento speculativo italiano del secolo XVIII, in cui generalmente si vogliono trovare due caratteri, la mancanza di originalità e la docile inclinazione a seguire la Francia nello spirito di rinnovamento sociale: rivolta quasi tutta l'attenzione al sensualismo del Gioia e del Romagnosi: appena ricordati il Galiani, il Genovesi, il Beccaria, il Verri per la loro opera di economisti e riformatori del diritto. Questo giudizio tradizionale, consacrato nel libro di Luigi Ferri intorno alla filosofia

italiana (1), è rimasto, si può dire, senza contraddittori, e ha indotta la ferma persuasione che, dopo il Bruno, il Campanella e il Vico, l'Italia non esercitasse più alcuna influenza sull'evoluzione del pensiero filosofico, perchè al difetto di vigore speculativo s'accompagnò naturalmente la servile imitazione degl'indirizzi stranieri.

L'assolutezza di tale giudizio noi crediamo originata dal fatto che il Ferri ed altri scrivevano in tempi, nei quali erano in sommo credito le grandi costruzioni metafisiche; laonde essi, paragonando all'opera di quei primi restauratori della filosofia italiana nel Settecento l'opera ulteriore del Galluppi, del Rosmini e del Gioberti, non potevano, di fronte alle proporzioni grandiose della seconda, non trovare meschina ed insignificante la prima. Si aggiunga poi, che, salvo il Beccaria, la cui importanza è quasi interamente giuridica, quegli altri pensatori che abbiamo testè nominati ebbero, anche in quel campo dov'essi avevano stampata più vasta orma, un critico illustre, ma troppo severo, in Francesco Ferrara, il quale, per reazione a coloro che volevano ritrovare in Italia la culla dell'Economia, come di

(1) Vedi in proposito: L. Ferri, *Essai sur l'hist. de la Phil. en Italie au dix-neuvième siècle*, Paris, 1869, tom. I, chap. I.

tante altre scienze, si sforzò a tutto potere di mettere in chiaro i paradossi e gli errori dei primi economisti italiani (1).

È tempo che il giudizio sia riveduto e modificato. Oggi, che lo studio delle varie correnti filosofiche si fa con criterii assai lontani da qualsiasi preoccupazione metafisica o bile di polemista, convien rifare la storia del pensiero speculativo italiano (e sarebbe opera degna, della quale non abbiamo se non pochi saggi) con metodo obbiettivo, sereno, immune da preconcetti.

A causa del grande sviluppo che hanno preso tutti i singoli rami del sapere, l'investigazione storica s'è venuta esercitando in modo interamente nuovo sul terreno della filosofia, come su quello d' ogni altra scienza. La storia, di generale, è diventata particolare; la legge della divisione del lavoro ha prodotto inestimabili vantaggi, sostituendo l'accuratezza e la precisione di giudizii ricavati da coscienziose analisi alla comodità di sintesi, talvolta geniali, ma indeterminate e frettolose. Cominciamo ad avere una storia della psicologia, una storia della logica, una storia della morale.

(1) F. FERRARA, *Prefaz. alla Bibl. dell' Economista*, 1ª serie, vol. III, Torino, 1852.

Per tal modo si sono ottenuti due egregi effetti: l'uno puramente storico, di una più larga, profonda e giusta comprensione dei varii sistemi speculativi; l'altro, che vorremmo chiamare filosofico-storico, di una connessione causale delle teorie moderne con le antiche da cui sono state precedute e preparate.

Or chi si accinga a studiare da questo nuovo punto di vista gli svolgimenti del pensiero italiano verso la seconda metà del secolo XVIII, troverà non poco da aggiungere o da mutare nell'apprezzamento tradizionalmente ricevuto.

Uno dei più interessanti e dei meno studiati tra quegli svolgimenti è l'Edonismo etico-economico professato dal Genovesi, dal Verri e da altri.

La psicologia del sentimento è un campo tuttora aperto alle discussioni e alle ricerche. Due dottrine principali sono in contrasto fra di loro: la fisiologica o somatica, la quale riallaccia tutti gli stati affettivi a condizioni biologiche e li riguarda come espressione immediata della vita vegetativa; la intellettualista, per la quale non c'è stato affettivo se non come risultanza di uno scambievole rapporto delle rappresentazioni (1). Tra i sentimenti, il pia-

(1) Vedi per tutti il recente libro di GEORGE DUMAS, *La Tristesse et la Joie*, Paris, 1900, pag. 398 e segg.

cere e il dolore sono stati in ogni tempo i meglio studiati, a motivo dell'influenza che esercitano sulla nostra vita morale (1). Indagare la dottrina del piacere e del dolore secondo gli Edonisti italiani e metterne in nuova luce i meriti, ecco lo scopo modesto del presente lavoro.

Economisti valorosi, come il Loria, il Pantaleoni e il Graziani, hanno già mostrato fino a che punto il Galiani, il Genovesi, l'Ortes, il Verri e il Briganti fossero penetrati nello spirito del sistema oggi sostenuto dal Menger, dal Sax, dal Böhm-Bawerk, e prima ancora dal Jevons, i quali han fondato su motivi psicologici la teoria dell'utilità e del valore (2). Ma dell'argomento ch'è oggetto speciale della mia ricerca, han toccato solo fugacemente il Dumont, il Faggi e qualche altro (3). Mentre la Germania possiede già due eccellenti opere di storia della psicologia, quella

(1) Vedi G. CESCA, *Die Lehre der Natur der Gefühle*, in *Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos.*, X, 2, s. 152. Rendo vive grazie agli illustri professori Cesca e Chiappelli degli utili suggerimenti di cui mi furono cortesi.

(2) Vedi specialmente PANTALEONI, *Principii di Economia pura*, e GRAZIANI, *Storia critica della teoria del valore in Italia*.

(3) Cfr. DUMONT, *Il piacere e il dolore* (trad. it.), Milano, 1878; FAGGI, *Per la psicologia del dolore*, in *Rivista ital. di Filosofia*, maggio-giugno 1891.

generale del Siebeck, non ancora compiuta, e quella speciale del Dessoir per la moderna psicologia tedesca (a non contare la recentissima dell' Hartmann) nulla di simile si è fatto in Italia; o nulla almeno che si attenga alla filosofia nazionale. Chi verrà a colmare questa lacuna? Conscio delle mie povere forze, sarò lieto se avrò potuto rivendicare una bella pagina alla storia della psicologia italiana.

Il *Calcolo* di Giammaria Ortes, benchè rifiutato dall' autore, che lo chiamava una freddura da non farne conto, scritta senza studio e più per capriccio che per sentimento, merita di essere considerato, sia per l'importanza cronologica, sia per alcune tendenze dell'autore, il quale dà prova di un'originalità non esente da paradossi. Così per esempio è notevole in lui quell'atteggiamento scettico e pessimista, che gli fa riguardare l'uomo come immobile e gli toglie ogni fede nel progresso umano. Egli poi nella disamina dei piaceri e dei dolori ha più degli altri insistito sulla relatività delle sensazioni e dei sentimenti (1).

(1) Cfr. Lampertico, *G. Ortes e la scienza economica al suo tempo*, Venezia, 1865; A. Loria, *Della modernità di Giammaria Ortes*, in *Atti del R. Istituto Veneto*, 1900-901, Tomo LX, Parte seconda.

Il Genovesi, eclettico per eccellenza, rivela una larghezza di vedute, che gli fa attingere al Locke, al Leibniz e in minor dose ai Francesi; un discer. nimento che lo preserva dalle negazioni recise; un'attitudine a giovarsi dei risultati delle scienze naturali nella spiegazione dei fatti psichici, e in generale a guardar le cose dal lato pratico anzichè dal metafisico; una grande cautela e temperanza nei giudizii (1).

Di Pietro Verri, un recente critico ha affermato che egli non era uno scrittore brillante, nè un pensatore geniale che arricchisca il mondo di nuove idee, bensì un lavoratore diligente e coscienzioso, che si affaticava dietro fini non troppo elevati, ma raggiungibili e tali da recar giovamento a cittadini e allo stato (2). Noi crediamo che la fama del Verri sia inferiore al merito. Il suo *Discorso sull' indole del piacere e del dolore*, benchè sia fondato su nozioni fisiologiche insufficienti, rimane sempre uno dei più notevoli prodotti della psicologia italiana. Ciò che fa l'elogio del Verri è, come nota uno studioso, l'avere scritto nel secolo XVIII, senz'altra guida che le

(1) Cfr. G. Racioppi, *A. Genovesi*, Napoli, 1871.

(2) M. Landau, in *Gesch. der ital. Litter. im achtzehnt. Jahrhundert*, Berlin, 1890, S. 140.

sue meditazioni personali e qualche lettura, un libro interessante e pieno di vedute originali (1). Senza dubbio esso non manca di affermazioni paradossali o sbagliate; ma è ricco di elementi vitali, affronta problemi che la scienza non ha risolti ancora, è condotto con acume e finezza d'analisi tanto più rari, perchè il Verri, dovendo, per i tempi in cui viveva, fondarsi per necessità su cognizioni scientifiche scarse o inesatte, cercò di supplire a tal difetto col sussidio dell'osservazione interiore. Inoltre i suoi saggi psicologici, come osserva il Ferrara, « se non riescono affatto graditi a' metafisici puri, hanno pur nondimeno delle belle riflessioni, di cui l'Economista medesimo può giovarsi soprattutto nel determinare il concetto filosofico dei *Bisogni* ».

(1) Bouvy, *Le comte P. Verri, ses idée et son temps*, Paris, 1889, pp. 39-40

CAPITOLO PRIMO

1. Una controversia filosofica nel secolo XVIII.

L' « Essai de philosophie morale » del Maupertuis—Confutazione fattane da F. M. Zanotti e polemica religiosa agitatasi in Italia—Carteggio tra lo Zanotti e Clemente Baroni di Cavalcabò.

Per bene spiegarsi nelle sue origini la dottrina del piacere e del dolore come fu atteggiata dai rappresentanti classici dell' economia italiana, bisogna prender le mosse da una controversia alla quale diede luogo tra noi, fin dal suo primo apparire, un libro del matematico francese Maupertuis. Costui pubblicò nel 1749 un « Essai de philosophie morale », degno, per più rispetti, di molta considerazione.

Per l'influenza che ebbe sul Kant e più largamente su Edoardo Hartmann, questo libro è stato ai nostri giorni tenuto in gran conto dai seguaci e dai critici del pessimismo, benchè l'autore non possa certo chiamarsi un pessimista nel senso moderno della parola (1). Il Maupertuis dichiara di voler fare, non

(1) Vedi: MAUPERTUIS, *Oeuvres*, Lyon, 1756; BARTHOLMESS, *Hist. phil. de l' acad. de Prusse depuis Leibniz*, Paris, 1850-51; PLUEMACHER, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, Heidelberg, 1888.

un'elegia, ma un calcolo dei beni e dei mali, e con osservazioni di natura psicologica riesce alla conclusione che nella vita naturale e quotidiana la somma dei dolori superi di gran lunga quella dei piaceri. Movendo da una definizione tautologica del piacere (una percezione che l'anima vorrebbe provare anzichè non provare) e del dolore (una percezione che l'anima vorrebbe mutare in un'altra, o dormire), distingue i piaceri del corpo da quelli dell'anima, notando che i primi son reali piuttosto per l'essenza che per la felicità da essi scaturiente, ma tuttavia possono bene venir paragonati ai secondi, i quali hanno due oggetti: la pratica della giustizia e la mira della verità. Considerando nelle sensazioni piacevoli e nelle spiacevoli due elementi, l' intensità e la durata, osserva che, pur non essendovi per quella una misura esatta come per questa, ciò non impedisce ad ogni uomo di far entrare l' uno e l' altro elemento nella valutazione edonistica. Quindi conclude che, se la vita è un perpetuo desiderio di mutar sensazioni, la bilancia deve traboccare necessariamente dalla parte dei dolori. Passando a ricercare la natura del piacere e del dolore, stabilisce come legge che il piacere del corpo diminuisca con la durata, il dolore per contrario aumenti, in modo tutto opposto a ciò che accade per i piaceri dell'animo, che proviamo nella loro pienezza, mentre i dolori sta in noi l'evitarli. Conclude che, poichè il fine di ogni uomo è l' esser felice, non si porga altro mezzo per ottenerlo che accrescere la somma dei beni, o diminuire

quella dei mali. La prima delle due vie fu battuta dall'epicureismo, la seconda dallo stoicismo; ma una migliore e più sicura via la offre il cristianesimo, giacchè, mediante la fiducia in una vita ultra-terrena, è possibile modificare il rapporto tra piacere e dolore a vantaggio del primo.

Il libro del Maupertuis trovò subito gran diffusione e destò vivo interesse in Italia. Francesco Maria Zanotti, ingegno molteplice ed elegante, in un suo *Ragionamento* al conte Gregorio Casali prese a confutare ingegnosamente le argomentazioni alquanto superficiali dell'autore francese, le quali venivano ad urtare il sano aristotelismo ond'egli era nutrito. Lo Zanotti nega primieramente che la felicità sia riposta nel solo piacere, e, appellandosi all'autorità degli Stoici, dubita che a misurare la felicità si debba aver riguardo alla lunghezza del tempo. Nella sua critica è degna di nota la parte concernente la valutazione del piacere e del dolore in rapporto alla felicità. Rileva l'equivoco preso dal Maupertuis nell'aver confuso il male col sentimento che vuol cangiarsi, mentre sta il fatto che anche un bene si può voler cangiare in un altro maggiore; e, dopo aver detto che accanto ai desiderii affannosi ve ne sono altri più quieti, si domanda: se vi son desiderii che non dànno agitazione all'animo e gli lascian godere di quei beni che possiede, perchè debbono dirsi mali? E chi è mai che tanto desideri alcuna cosa, che non sia però contento di vivere anche prima di conseguirla, bastandogli per qualche tempo la speranza?

Nega poi che i dispiaceri del corpo aumentino per la durata, con che molti mali sarebbero intollerabili se così fossero duri a soffrirsi come da principio; nega pure che i piaceri dell'anima, al contrario di quelli del corpo, vadano crescendo per la ripetizione, e i dispiaceri non siano se non di chi li vuole, perchè nascono o dall'abbandono della morale o dalla mancata conoscenza del vero. Inoltre si meraviglia che nel suo calcolo abbia l'autore francese paragonate due quantità eterogenee, come i piaceri del corpo e quelli dell' anima, senza aver punto dimostrato che i primi siano altrettanto nobili dei secondi. Finalmente censura la distinzione tra gli Epicurei e gli Stoici, e, posto pure che sia esatta, non sa perchè dovessero gli Epicurei esser posposti agli Stoici, avendo meglio provveduto alla felicità umana. Se è vero infatti che la felicità sia posta in quell'avanzo che resta, sottraendo la somma dei mali dalla somma dei beni, chi non vede restar sempre lo stesso avanzo, o prima di far la sottrazione si sminuiscano i mali, o i beni si accrescano?

Questa confutazione stringata ed efficace, sebbene in alcuni punti lasciasse intatta la dottrina del francese, fu ben accolta da parecchi, ma provocò una vivace polemica, la quale venne a spostare la quistione dal suo terreno naturale. Il p. Innocenzo Ansaldi, nelle sue *Vindiciae Maupertuisianae*, incolpò, ma a torto, lo Zanotti di avere sprezzata la religione cristiana per esaltare gli Stoici. Si difese bravamente lo Zanotti; e molti altri, come il p. Schiara, Giu-

seppe Antonelli, il Querini, Pier Filippo Barbieri, presero parte alla disputa; ma e difensori e avversari naufragarono miseramente tra le sirti della teologia. Solo in una corrispondenza epistolare tra lo Zanotti e Clemente Baroni di Cavalcabò il problema fu ricondotto al suo valore genuino. — La felicità risiede ella nel piacere o in qualche altra cosa? Il Baroni, seguace risoluto della dottrina cartesiana, ammettendo che il piacere consiste nella conoscenza che ha l'uomo di possedere un bene o una perfezione, concludeva che solo impropriamente si possa dire volersi la virtù per sè stessa, perchè la felicità consiste principalmente nel piacere, e le azioni sono virtuose o malvagie moralmente secondo che si conformano alle leggi di natura. Lo Zanotti contestava che l'uomo faccia l'azione virtuosa pel solo piacere e teneva fermo al concetto che un'azione, per dirsi onesta, deve essere buona in sè stessa. In fondo il Baroni è un edonista, mentre lo Zanotti ha già il presentimento di una morale autonoma. Notevole è anche il concetto diverso che essi hanno del metodo in Morale, che secondo lo Zanotti dovrebbe essere puramente speculativo e prescindere dalla storia e dal costume, laddove l'altro sostiene la necessità di spiegare gli assiomi della morale empiricamente, cioè coll'esame « delle principali inclinazioni e tendenze, da cui la natura umana è signoreggiata » (1).

(1) Sulla controversia filosofica alla quale diede occasione il libro del Maupertuis, vedi: F. M. ZANOTTI, *Ragionamento al conte*

La concezione della vita nel secolo XVIII, benchè sia all'ingrosso ottimistica in quanto proclama l'emancipazione della società dal giogo della religione e il ritorno alla vita e al diritto di natura; tuttavia, per le sue negazioni scettiche e desolate, contiene alcuni germi di pensiero che furono poi sviluppati dal pessimismo moderno. Tali germi si possono ritrovare nel *Candido* e in altre opere del Voltaire; ma più espressamente nel *Saggio* del Maupertuis, che assume l'importanza di un giudizio obbiettivo sul valore della vita. L' apparizione di questo saggio, la diffusione ch'ebbe in Italia e le vivaci discussioni delle quali fu oggetto ci spiegano a sufficienza il sorgere delle teorie che verremo esponendo.

Gr. Casali sopra un libro francese del Sig. Di Maup.; C. I. ANSALDI, *Vindiciae Maupertuisianae;* ZANOTTI, *Discorsi tre in risposta al libro del p. Ansaldi;* T. SCHIARA, *Parere sopra il libro intit. Vind. Maup.; Lettera del p. Ans. al sig. F. M. Z. in risposta ai tre Disc.*; *Lettera postuma del card. Querini al sig. F. N. Z.; Lettera del sig. G. Antonelli messinese sopra le Controversie nate* ecc.; BARBIERI, *Dissertazione intorno alla filosofia degli Stoici; Lettere del marchese Clemente Baroni di Cavalcabò allo Zanotti* e dello Zanotti a lui. — Questi ed altri scritti, che fanno seguito alla traduzione italiana dell' *Essai* fatta dal Dorighi, si trovano riuniti nei 2 grossi volumi: *Raccolta di trattati di diversi autori concernenti alla Religion Naturale e alla Morale Filosofia dei Cristiani e degli Stoici,* Venezia, appresso Pietro Valvasense, 1756.

2. Giammaria Ortes.

La priorità cronologica tra gli economisti italiani che si occuparono della teoria in questione spetta ad un pensatore di singolare ed ardita originalità, benchè non immune da paradossi, al veneziano Giammaria Ortes. Nel 1757 egli pubblicò un saggio intitolato *Calcolo sopra il valore delle opinioni e sopra i piaceri e i dolori della vita umana*, il quale, sebbene contenga, al dire del Lampertico (1), molte inesattezze di idee e di lingua, offre un certo interesse, e perchè si riferisce strettamente al nostro tema, e anche perchè vi si ritrovano i germi di molte dottrine che Ortes sviluppò dappoi.

L'autore comincia con lo stabilire che ogni uomo per sua natura è portato al piacere dei sensi. — Ma che s'intende per piacere? Per le fibre del corpo umano scorrono perpetuamente altrettanti fluidi: ora, se questi fluidi oltrepassano un certo grado di tensione o di moto, sia per la natura della materia onde le fibre resistono al moto dei fluidi, sia per l'impressione fatta sugli oggetti esterni, viene a rompersi l'equilibrio che è necessario si mantenga tra le varie fibre, e nasce perciò il dolore; mentre, se il moto è secondato o promosso, l'armonia interna si conserva e nasce il piacere. Si distinguono poi due classi di dolori e piaceri: prima, *di senso*; se-

(1) Cfr. *G. Ortes e la scienza economica al suo tempo*, p. 44.

conda, *di opinione*. Alla 1.ª classe appartengono tutti i dolori che dipendono dal ristagno o dall'esagerato accrescimento di moto dei fluidi, come la fame, la sete, il freddo, il caldo, la frenesia, la languidezza, e i piaceri che derivano dai loro contrarii, o dall'esercizio e dalla riflessione. Alla 2.ª classe appartengono tutti i piaceri e i dolori che valgono come *rimedio al timore di comparire agli altri quali siamo realmente,* come i beni che ci recano il valore, l'onore, la dottrina, e i mali che producono la codardia, il disprezzo, l' ignoranza. Siccome ciascun dolore e ciascun piacere non consiste in altro che in una specie particolare di moto dei nostri spiriti, così, se per la forte scossa che allora si sarà prodotta, essi ricorreranno all' istessa piega anche in assenza dell' oggetto, è chiaro che per effetto della memoria si riprodurrà la sensazione piacevole o dolorosa. Notevole è il posto che l' autore concede nel suo sistema all' *opinione*. Egli dice che nella scelta degli oggetti piacevoli non basta nè la forza di un singolo, nè la forza di alcuni, ma bisogna che la forza congregata di tutti si adoperi più o meno in favor di ciascuno: ed è questa *l'opinione*, tanto necessaria alla società quanto inseparabile dagli uomini l' inclinazione al piacere. Le opinioni, le quali possono risguardare i natali (patria, nobiltà ecc.) o qualche professione (milizia, lettere ecc.) o qualche prerogativa (autorità, libertà ecc.), hanno come pretesto la virtù, come fine l' interesse proprio, trovano la lor forza nella persuasiva che noi abbiamo

di esse, hanno come valore le ricchezze. Tra le diverse opinioni ve n'è sempre in ogni luogo qualcuna predominante, che mantiene il suo credito per un certo tempo con il cumulo delle ricchezze, finchè non venga soppiantata da un'altra: così nel corso della storia italiana ebbero successivo predominio la Conquista (tempi della republica romana), il Lusso (Augusto), il Platonismo (Costantino), le Investiture (Leone III), le Fazioni (Gregorio VII), le Lettere, (Leone X) fino all' Ozio che dominava ai tempi dell' autore. Dopo queste vedute molto strane intorno all' opinione, l'Ortes passa a notare che i piaceri di opinione si apprezzano come mezzi per conseguire quelli dei sensi, facendoli servire alla moltiplicazione di vestiti, di palagi e di terreni; come gli stessi piaceri reali si scelgono secondo l' opinione universale, tanto che si soffrono le noie di alcuni spettacoli e conviti purchè nell' opinione altrui ci si tenga lieti e soddisfatti; e d'altra parte il dolore di opinione è in molti così forte che spesso per liberarsi dal timore di soffrir dolori di senso, cioè da un dolor di opinione, si soffre il dolore reale, per es. si tollerano i disagi nell' esercito e nelle corti, per l' opinione di esser valoroso e favorito, cioè più sicuro da reali disagi, e così alcuni preferiscono la vita, benchè realmente dolorosa, alla morte che, per essere una sospensione perpetua di moto, si teme per il massimo dei reali dolori.

Venendo poi a ricercar la natura dei sentimenti dolorosi e piacevoli, egli mostra che qualunque do-

lore o inquietudine è sempre qualcosa di positivo, ma non così il piacere; e ciò deduce: 1.° dalla stessa definizione, consistendo il dolore nell' eccesso o nel difetto di tensione, e il piacere nella semplice rimozione di tale eccesso o difetto; 2.° perchè, se il piacere fosse cosa positiva, gli oggetti stessi recherebbero a tutte le persone e in tutti i tempi lo stesso piacere, laddove, siccome ogni cosa acquista pregio e misura dal bisogno o dal desiderio che se ne ha, accade spesso che l' uno abborrisca ciò che l' altro apprezza, e uno apprezzi la stessa cosa quando più quando meno: così i piaceri del cibo, del riposo, del refrigerio ci riescono insipidi, una volta estinti i dolori opposti della fame, della stanchezza, del caldo; e i piaceri che ci danno uno spettacolo, una musica, una novella si provano a misura della disposizione d' animo in cui ci troviamo o della particolare abitudine acquistata.

L' analisi dei dolori e dei piaceri offre all' autore il mezzo di farne il calcolo. Primieramente è da considerarsi che l' uomo per sua natura non è soggetto che al dolore: poichè nello stato in cui tutte le sue fibre siano in perfetta consonanza, ogni cangiamento che succeda non può che sconcertarlo. Inoltre, di qualunque specie sia il piacere, esso non può mai superare il dolore, perchè tutto il dippiù di quel piacere va a male o genera il dolore contrario, passandosi dalla fame all' indigestione, dal freddo al caldo ecc.

Inoltre, ammesso che, tra le fibre, quelle più ela-

stiche son più capaci di dolore e di piacere, le altre meno sensibili; immaginando in ciascuno un egual numero di fibre, il numero dei dolori e dei piaceri di senso sarà in ciascuno proporzionale al numero delle sue fibre vive, il numero dei dolori e dei piaceri di opinione sarà proporzionale al numero delle fibre morte, perchè a misura di queste il moto universale degli spiriti diventa debole, cioè men atto a sostenere le impressioni degli altri o in maggior necessità di simular forza per sostenerle. L'intensità dei dolori e piaceri di senso dovrà essere proporzionale all' elasticità delle fibre vive; l' intensità di quelli di opinione alla rigidezza delle fibre morte. Sia il numero che l' intensità dei dolori e dei piaceri di senso in ciascuno, generalmente e a parità di circostanze, crescono quanto diminuiscono i dolori e i piaceri di opinione, come le fibre vive crescono di numero e di flessibilità quanto diminuiscono le fibre morte, e viceversa. Le variazioni poi dipendono dall' età e dal temperamento di ogni individuo.

I giovani, avendo maggior numero e preghevolezza di fibre vive, son più soggetti ai dolori di senso, ma ne guariscono più facilmente e con più intenso piacere. I vecchi al contrario vi son meno soggetti ma non vi rimediano punto col piacere opposto: hanno passioni men calde ma più insistenti. Quelli men vaghi dei piaceri di opinione, perchè meno timidi; questi invece più avidi e più simulati. I bambini, i cui organi son meno consolidati,

son più soggetti a spasimi e ad apprensioni ; ma , stabilite le prime vie dei fluidi, amano gli esercizi violenti che facilitano lo sviluppo. Le donne, per la minor forza dei loro spiriti , hanno minor serie di fibre spiegate e queste più facili a perder la molla, il che le rende men soggette ai dolori di senso e meno dedite agli stravizi. L' ambizione, il desiderio di esser vedute è in esse effetto del timore al quale vanno più incontro per la quantità di fibre morte e per la sottigliezza dei loro fluidi. L' amore , che negli uomini è effetto di sensi, in esse è effetto di timore. In ogni età e sesso i più robusti scacciano ogni dolore più facilmente col piacere contrario ; i deboli sfuggono ogni incontro che possa loro cagionar dispiacere, perciò vanno studiosamente in cerca dei comodi, ma senza profitto, perchè il comodo non è un piacere, ma il supplemento di esso. I primi assai meno dei secondi ricercano i piaceri di opinione. Coloro in cui la tensione e misura di fibre è più armonica , trovando molta varietà in un solo oggetto, non han bisogno di essere eccitati da altri; laddove gli oziosi non possono trovare nell' unità di un oggetto , che , è sempre armonica , la discordia che si trova tra i loro umori. La diversa condizione di fortuna, non diversificando la natura, non altera la quantità dei dolori o dei piaceri in nessuno. Una libbra di pane, il riposo di un' ora, una moglie gradita ristorano ugualmente un gran signore e un bifolco. Così ancora un nuovo acquisto assicura il timore di entrambi, o sia il comando di un' armata o

di una truppa di pecore. Oltre a ciò la condizione, essendo un piacer d' opinione, non ha in sè altro pregio che quello di facilitare il piacere reale, al quale se la natura ha precluse le vie, il valore di quell' opinione svanisce del tutto. Non v' è in fatti sovrano decrepito che non cambiasse la sua condizione con quella di un giovinetto pastore.

L' autore conclude che le dottrine suddette non debbono tutte presumersi di un' esattezza geometrica, poichè nulla di certo si può dire quanto alla maniera onde si genera ciascun dolore o piacere particolare. Ei dichiara di non aver seguito alcun autore e di non aver consultato che la sua propria esperienza in un' età media, con un temperamento indolente e non prevenuto. Se esse dottrine si credono tornare a scorno della specie umana, egli non se ne può dolere: e, se conclude che tutti i dolori e i piaceri di questa vita non son che illusioni, può aggiungere che tutti i raziocinii umani non son che follie. E, col dire tutti, non eccettua i suoi calcoli (1).

(1) In una lettera del 3 febbraio 1781 a Michele Ciani, toccando dell' opuscolo sul *Calcolo*, l' autore dice: « Son cose scritte per lo più senza riflessione, e dalla lettura di esse avrà potuto accorgersi che in materia di morale, di costumi, di leggi, di azioni umane, io non era allora persuaso del comun pensare degli altri, come non lo sono nemmeno ora; ma non per questo io mi curava a quel tempo di pensar meglio di loro, ciò che procuro di fare al presente ». Tuttavia soggiunge: « In ordine ai piaceri di qualun-

Un tale sentimento di sfiducia per le forze della ragione umana si appalesa più spiccato in un altro scritto, il cui sugo è che « la condizione umana presente sia quella o d' esser felici immaginariamente per propria colpa o d' esserlo imperfettamente per necessità di natura, e questo perchè le cognizioni umane sono imperfette » (*Delle scienze utili e dilettevoli per rapporto alla felicità umana*).

Lo stesso atteggiamento si ripete nelle teorie economiche, delle quali pur conviene che si tocchi brevemente in quanto hanno relazione col nostro tema.

Il principio su cui si fonda l' *Economia nazionale* si è che tutti i beni occorrenti ad una nazione sono costantemente in una somma determinata ed invariabile, perchè tutte le sostanze comuni, dall'abbondanza delle quali risulta appunto ciò che si dice bene economico, — se è vero che tutto quello che si fa si faccia con ragione sufficiente —, non possono mai essere nè superiori nè inferiori al preciso bisogno della nazione, ma debbono esattamente misurarsi con esso: laonde il bene, crescendo in alcuni, deve necessariamente convertirsi in male per altri. Una volta stabilito questo assioma, ne deriva come conseguenza che l' economia di una nazione non sia suscettibile

que natura essi sieno, io son sempre stato e *sono anco al presente* d'opinione, ch'esse non consistano che nella rimozione dal dolore, ma parmi che ora potrei provare la cosa con ragioni molto migliori ».

di miglioramento, come neanche di peggioramento, il che dissuade l' autore dall' architettar sistemi intorno alla felicità dei popoli, mentre il più savio consiglio è quello di limitarsi ad investigar la ragione della infelicità loro. Si scorge chiaramente la connessione che vi è fra la teoria psicologico-morale dell' Ortes e i suoi postulati economici. L'opinione, che la diversità degli stati sociali non possa menomamente alterare la quantità dei dolori e dei piaceri individuali, trova il suo complemento in ciò che l'economista veneziano dice, facendo la differenza tra comune e particolare in fatto di possedimento dei beni: « Nel particolare, non crescendo colle sostanze il bisogno naturale di esse per consumarle, può egli possederne di superflue, all' incontro del comune...... » Ora, non potendo dalla somma delle sostanze comuni darsene parte ad alcuni senza torsene altrettanto da altri, e dovendo « sia il bene sia il male economico comune..... risultare da tante quantità positive distrutte da altrettante negative », è chiaro che l' Ortes, pur assegnando all' economia il compito di ricercare l' uso migliore da farsi delle sostanze necessarie, utili e piacevoli alla vita, le toglie poi nel fatto ogni efficacia positiva quando afferma essere l'economia un tale affare da non poter migliorare in modo alcuno (1).

(1) Per il *Calcolo*, vedi: *Scrittori classici italiani di economia politica* (Collezione Custodi), Parte moderna, t. XXIV. Per l'*Economia nazionale*, vedi la stessa Collez. t. XXI e sgg.

3. Antonio Genovesi.

Delle dottrine che prendiamo a studiare, quella del Genovesi è la sola che appaia collegata ad un abbozzo, per quanto informe, di teoria fisiologica, il che è dovuto alle tendenze sistematiche dell'autore, filosofo di professione. Come l' Hobbes, egli s' accosta alla fisiologia antica e scolastica, ma tiene pur conto di scienziati recenti, come il Ruysch, il Boerhaave, il Santori. Cercando la sede delle impressioni di senso, la trova nel cuore, del quale il cervello non è se non una propaggine fatta per mezzo delle quattro arterie carotidi. Rifiuta l' ipotesi della *glandula pinealis*, che dice più occulta di tutte le qualità occulte, e nota che ogni sensazione deriva, non già dal moto degli spiriti animali, ma da una oscillazione delle fibre costituenti la nostra tela nervosa, cioè della cosiddetta irritabilità *meccanica*, la quale produce come suo effetto l' irritabilità *animale*, onde si avverte il senso del dolore e del piacere.

Venendo ora ad esporre la dottrina dell' autore sull'origine e la natura dei fenomeni dolorosi e piacevoli, bisogna tener conto del fatto che essa non fu sempre uguale, ma variò alquanto nei diversi tempi; giova adunque tener presente l' ordine cronologico.

Negli *Elementa metaphisicae* (4ª ediz. 1760-63) egli si fonda sulla dottrina di Platone, risolvendo le cause fisiche di tutti i dolori e piaceri in irritazioni mediante

le quali, o si conserva l'armonia corporea, o si turba, o turbata si ricompone. Per ispiegare poi la varia natura dei piaceri e dei dolori, ei si richiama al moto normale o impedito dei fluidi (soprattutto della bile) e ne deduce che questo moto può essere di quattro maniere, onde quattro stati diversi: 1° uguale e leggiero, onde lo stato di piacere equabile; 2° uguale in tutto il corpo, ma alquanto smodato, onde il piacere intenso; 3° non eguale in tutto il corpo, ma tale da non alterare le funzioni organiche, onde il dolore equabile; 4° atto a portare un gran turbamento, onde il dolore impetuoso e dilacerante. In tal guisa rimangono spiegati così i piaceri e dolori dell'animo come quelli del corpo; ma vi sono alcuni stati di letizia e di tristezza prodotti non immediatamente, bensì per mezzo delle idee, i quali, dopo avere scosso le fibre del cervello, e quindi, per via di esso, i nervi, secondano o ritardano la circolazione dei fluidi e la perspirazione. L'autore avventura anche l'ipotesi che i fenomeni suddetti appartengano ad una certa anima media e corporea, non riuscendo a capire come una sostanza incorporea possa andar soggetta a pressioni, e tendersi e rilassarsi giusta i gradi del sentimento; ma non osa insistervi, perchè non la stima conforme alla religione. Quanto all'intensità dei dolori e dei piaceri, dice che essa è in ragione dell'armonia turbata o ristabilita, dovendo l'effetto esser proporzionale alla causa.

Dal piacere e dal dolore poi si deducono i beni ed i mali, intendendo per bene qualunque cosa atta

a conservare la nostra natura, male ogni cosa che possa deteriorarla. Essendo stato poco avanti publicato il libro del Maupertuis, parve opportuno all'autore dedicare una lunga nota alla quistione, se i mali della vita siano in numero e in grandezza superiori ai beni. Egli risolve il quesito negativamente, basando la sua dimostrazione su tre argomenti principali: 1.° che non vi è alcuno, per quanto infelice, il quale non anteponga la vita alla morte; 2.° che i beni della vita, massimo fra tutti la coscienza dell' esistere, sono perenni, mentre i mali si avvicendano coi beni; 3.° che bisogna fare differenza tra mali naturali e mali volontarii, considerando che i primi spettano alla nostra felicità, in quanto accrescono in noi la virtù e la sapienza, laddove i secondi son veri mali, perchè estirpano ogni virtù e producono altri vizii.

La stessa argomentazione ricorre, salvo poche differenze, nella prima delle *Meditazioni filosofiche sulla religione e la morale* (1758). Qui si nota pure che il suicidio non è in fondo se non uno stolto e feroce desiderio di conservarsi, prodotto da quella forza istintiva che ci porta a respingere ogni ostacolo o pressione. Quanto alla brevità della vita, si rileva il fatto che la vita non è un punto indivisibile, ma una successione di pensieri, onde si può allargare all' infinito mediante la memoria del passato e la previdenza del futuro, senzachè essa va misurata anche con quella di animali che vivono meno di noi.

Nelle *Lezioni di economia civile* (1765) l' autore distingue tre categorie di dolore: 1.ª di natural sensazione (fame, sete, venere, caldo, freddo); 2.ª di energia simpatica o antipatica (amore, disprezzo, timore, amicizia, ira, gelosia ecc.); 3.ª di cura e di riflessione (odio, crudeltà, avarizia, lusso, ambizione, speranza ecc.). Soggiunge che i dolori di energia esercitano il più grande e durevole imperio sull'uomo, tanto vero che si corre tolvolta al precipizio o al veleno per un entusiasmo, si affronta la morte per un punto d' onore. Questo energetico, variando secondo l' influenza del clima o dell' educazione. varia anche secondo le diverse nazioni. Ogni uomo poi ama di essere, e di essere quanto può senza dolore. Il piacere e il dolore sono i fatti primitivi, ai quali si può dire che riducansi tutte le nostre sensazioni: giacchè, non potendo il piacere in sè e per sè essere alcunchè di primitivo, ma essendo quiete, letargo, risoluzione del corpo e dell' anima, ovvero *un fine maturato che mettesi a riposare nel gran magazzino dei nienti*, cioè un desiderio soddisfatto, ed essendo il desiderio a sua volta *un' irritazione dolorosa*, ne viene di conseguenza che questo dolore, sempre alato, sia il principio motore di tutte le azioni umane.

Ma dal dolore il Genovesi fa rampollare, non soltanto la forma economica dell' attività umana, bensì anche il principio dell' azione morale. Nella *Diceosina* (1766) egli, posta come fine supremo dell'uomo la felicità, fa dell' amore per l' esistenza e dell'azione

le due leve che menano il mondo umano e ritiene che il vero impulso all' operare sia il dolore.

Nell' opera *Delle scienze metafisiche* (1767) vi è una maggiore larghezza di trattazione, ma in sostanza la classificazione dei dolori si può ridurre a quella dianzi riferita. L' autore fa nascere le percosse che affettano la tela nervosa da sei bande: 1.ª dall' urto dei corpi esterni (un colpo, una caduta, gli effluvi, i sali ecc.) 2.ª dal moto dei fluidi o solidi interni (la bile, la saliva, il germe genitale, le perspirazioni impedite) 3.ª dalle percezioni dei sensi; 4.ª dalla fantasia (per es. nei sogni); 5.ª dal pensiero e dalla ragione; 6.ª daila simpatia e drll'antipatia, principio che, sebbene poeo osservato, è la ragione di tre quarti delle nostre deliberazioni, azioni e non azioni. Se il dolore, come si è veduto, nasce da percossa, non è difficile intendere che la gravezza o leggerezza del medesimo non consista se non nella intensità della percossa, cioè nel premere più o meno fibre, e la durata poi nella sua continuazione; laonde si può concludere che ogni dolore è in ragion composta della quantità (profondità ed estensione), e della durata della percossa. — Il piacere è la coscienza chiara della cessazione di un dolore, come l' esperienza conferma per tanti esempi. Che piacere ci darebbe il cibo senza la fame? o il letto senza la stanchezza? A prima giunta non si spiegherebbero con questa teoria i piaceri che chiamansi equabili e sereni, vogliam dire gli estetici, o la tranquillità stessa dell' animo. Qui l' autore, facendo ricorso ai cosiddetti

semi-dolori del Leibniz, mostra come i piaceri estetici sian preceduti da certe pressioncine, da certe oscillazioni dei nervi, paragonabili ai piccoli increspamenti dell' acque stagnanti, ovvero alle oscillazioni che producono l' armonia. Venendo a parlare della felicità, egli segue il Maupertuis nel dir beato colui nel quale il prodotto dei punti felici moltiplicati per l' intensità eccede quello dei punti miseri moliplicati per l' intensità; ma, contro l' autore francese, ribadisce l' eccedenza dei punti piacevoli, già sostenuta nelle opere anteriori, e nota che il Maupertuis ha calcolato male, perchè si è fermato alla corteccia, dando una falsa definizione del dolore, il quale non è *idea*, ma senso, e quei sensi medesimi che si voglion rimutare, non per altro si mutano se non per un rinnovellamento di piacere. « Infinite di quelle idee che vorremmo non avere piuttostochè avere, formano altrettanti desideri, come nella musica le battute delle corde... Se noi potessimo avere tutti i dati di questo liuto del corpo umano, come gli abbiamo in un cembalo, in una mandola...., si potrebbe così calcolare i piaceri e i dolori per proporzioni armoniche ». Quelli che hanno voluto calcolare l' arte di esser beati riducendola a logaritmi (è evidente l' allusione al Bernouilli e al Laplace), non hanno avvertito l' immensa copia di modificazioni, a cui l' uomo è soggetto. Per ottenere la felicità, si richiede il concorso di tre elementi: *natura*, *fortuna*, *arte*.

Su presupposti psicologici si fonda la teorica del-

l'utilità e del valore com'è svolta nelle *Lezioni* (1). Dopo aver ammesso che se per *interesse* intendiamo il soddisfare e compiacere al dolore, si troverà che noi non operiamo per altro principio, l'autore continua: « Tutte le arti e le scienze e le umane virtù altresì son figlie di quei tre generi di dolore...... l'arti primitive e molte delle miglioratrici son nate da dolori naturali e macchinali; alcune delle miglioratrici e quasi tutte quelle di lusso dall'energia e dal genio. Tutto quasi il commercio e gran parte delle scienze debbonsi alla terza classe di moleste sensazioni. Adunque il saper coltivare queste sorgenti è il gran principio per vedersi fiorire le scienze, la virtù, l'arti, il commercio, l'opulenza, e la vera robustezza dello stato », cioè il miglior mezzo per adempiere il vero fine dell'economia civile. Come il piacere è figlio del dolore, così il dolore a sua volta è figlio del bisogno. Ma il valore che l'uomo dà alle cose e alle fatiche non si può concepire altrimenti se non in vista del bisogno che egli ne ha; onde nasce il concetto del *prezzo*, che è la potenza da soddisfare ai nostri bisogni. Questi poi si dividono in tre classi corrispondenti a tre naturali istinti: 1.ª di prima necessità; 2.ª di seconda necessità; 3.ª di voluttà o di lusso; e per la prima classe può accettarsi la denominazione di bisogni *animali*, per la seconda e la terza quella di bisogni dell'uo-

(1) Per esse, mi son valso della Collezione Custodi; per le altre opere, delle ediz. napoletane.

mo, osservando che questi ultimi non sono dappertutto uguali ma seguono la coltura delle arti e delle nazioni.

4. Pietro Verri.

Il Verri portò la teorica del piacere e del dolore ad un grado di compiutezza e di perfezione non raggiunto da alcuno fino a lui e tale da esercitare notevole influenza anche fuori d'Italia; spirito profondo e sagace, dotato di rare attitudini speculative, e come psicologo e come economista, se non ebbe fama eguale al merito, spiegò tuttavia un' originalità e una vigoria di pensiero che lo rendono superiore a molti filosofi di professione.

Il *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* apparve per la prima volta nel 1773 e fu poi ripubblicato nel 1781, insieme col *Discorso sulla felicità*, come introduzione alle *Meditazioni sull'economia politica* (1). In esso il Verri si rifà dall'esaminare alcune delle più note definizioni del piacere e critica giustamente quella del Maupertuis, che è una parafrasi in luogo di una definizione. Distingue poi tutti i piaceri e i dolori in *fisici*, cagionati da una immediata azione sugli organi, e *morali*, che nascono (com'egli dimostra con largo corredo di fatti) dalla speranza e dal timore; sostenendo che i primi sian gli originarii, e i secondi vengano dopo, a misura che si

(1) Cfr. P. VERRI, *Scritti varj*, Firenze, 1854, vol. 1.°

svolge in noi il senso morale « col seguito d' una lunga serie di sensazioni, accumulatasi una folla di idee ».

Se il piacer morale nasce dalla speranza, questa suppone mancanza di un bene e perciò dolore; ma poichè vi ha un gran numero di dolori morali che insensibilmente svaniscono senza alcun sentimento di piacere, è necessario inferire che solo una *rapida* cessazione del dolore può essere causa di piacere, e di piacere tanto più vivo, quanto più forte fu il dolore e più rapido l' annientamento di esso.

Le sensazioni morali son relative allo stato in cui ci troviamo, a quello a cui prevediamo di dover passare. Quanto meno un uomo è suscettibile dei dolori morali, tanto meno lo sarà dei piaceri; l' uomo selvaggio ha pochissimi dolori morali, l' uomo incivilito ne acquista in gran copia, ma, coll' esercizio della ragione, può liberarsene e tornare alla primitiva tranquillità, poichè, analizzando bene, la maggior parte dei dolori morali nasce da un nostro errore, cioè da un timore infondato.

Come poi si produca la sensazione del dolore, è un mistero che l'autore non riesce a penetrare. Ben intravede che, senza la *memoria*, sarebbe impossibile avere idee di beni e di mali, e perciò andar soggetti al timore e alla speranza; e si limita ad avventurare l'ipotesi che la memoria, quando è vivacissima, ossia in quello stato in cui dicesi fantasia, ca-

gioni quell' irritazione interna che poi finisce nella sensazione dolorosa.

Mentre è vero che il piacere morale consiste nella rapida cessazione del dolore, non è altrettanto vero che il dolore sia una rapida cessazione del piacere: giacchè in tal caso nè l'una nè l'altra di queste due sensazioni potrebbe essere stata la primitiva; pertanto, se non si vuol cadere in contradizione ammettendo che una delle due sensazioni sia e non sia la prima, si dovrà concludere necessariamente che il primo piacere morale avvertito dall'uomo sarà nato dalla distruzione rapida di un dolore che non è stato preceduto da verun piacere.

Dalla stessa definizione del piacere scaturiscono due conseguenze; la prima è, che il piacere non può mai essere una quantità maggiore di quella che ha fatta cessare (ben può essere più energico se concentrato in pochi istanti), ma tutti i dolori che non terminano rapidamente sono una quantità di male che nella sensibilità non trova compenso; la seconda, che l'uomo non può sentire due piaceri morali contigui, se il primo non è frammisto ad una porzion di dolore. Queste due conseguenze servono ad avvalorare l'opinione del Maupertuis, essere nel calcolo dei piaceri e dei dolori la somma totale dei secondi in eccesso al paragone dei primi. Ecco perchè la felicità non può esser durevole nemmen per poco. Ecco perchè la scala dei dolori si può discendere tutta quanta, senz'altro limite che la stupidità e la morte. « Ecco perchè l'immaginazione d'ogni uomo fa-

cilmente può figurarsi un cumulo di mali, e uno stato durevole di pene e di assoluta miseria; e per lo contrario non può nemmeno nel liberissimo regno della nostra immaginazione dipingersi uno stato di vita sempre giocondo e felice, libero da ogni noia e da ogni sazietà. Ecco perchè le descrizioni del Tartaro riescono sempre più colorite e verisimili di quelle dell'Eliso, le quali dopo inutili sforzi compaiono stentate e fredde, quand'anche sieno fatte da uomini dotati di somma immaginazione ». (1) — Parrebbe di udire in anticipazione la voce del Leopardi o dello Schopenhauer, se l'autore non si fermasse in tempo soggiungendo con prudenza cristiana che la religione sola può consolarci, in quanto ella ci assicura di un tempo, in cui, *modificatasi la sensibilità nostra*, saremo capaci di una serie non interrotta di purissimi piaceri.

Ma fin qui il Verri ha parlato solo di piaceri e dolori morali. Mantiene egli la stessa conclusione per quelli fisici? L'essenza intima del dolore gli sembra un mistero impenetrabile, che rinunzia a conoscere, e altrettanto fa per il piacere. Di certo non sa altro se non questo: che il dolore fisico è un sentimento provocato da lacerazione o distacco delle parti sensibili; quanto al piacere nota che anch' esso come il morale è per lo più cagionato da una rapida cessazione di dolore, come si verifica nei più comuni esempii del ristoro che danno la bevanda,

(1) Op. cit., pag: 33.

il cibo, il riposo a chi abbia sofferto la sete, la farine, la stanchezza; e per analogia si può estendere lo stesso giudizio a tutte le sensazioni piacevoli in generale, quantunque, per non essere precisamente localizzato il dolore, non sempre se ne distingue esattamente la cagione. In prova di che l'autore cita il fatto che le parti di noi meno avvezze al tatto e le parti interne dell'organismo ci recano sempre delle sensazioni annebbiate. Questi dolori vaghi, innominati, non decisi (*l'uneasiness* del Locke), ai quali spesso diamo i nomi di tedio, noia, inquietudine, malinconia, sono appunto, secondo l'autore, la vera causa di quei piaceri fisici che a primo aspetto sembrano i più indipendenti dalla cessazione del dolore. Son essi ancora la sorgente di tutti i piaceri che ci derivano dalle belle arti, tra le quali il primo luogo spetta alla musica, dando essa occasione all' opera attiva dell'uditore, che s'associa a quella dell'artista. Applicando questo principio, si viene a scorgere il fine della grande arte, che sta nel sapere abilmente distribuire allo spettatore delle piccole sensazioni dolorose, nel fargliele rapidamente cessare e tenerlo sempre animato con una speranza di aggradevoli sensazioni, come si racconta praticasse il famoso giardiniere di Aristippo. Al che si ricollega l'altro precetto del lasciar fare qualche cosa alla fantasia dello spettatore con la reticenza di alcune idee intermedie.

Spingendo più a fondo lo sguardo nell' essenza della nostra sensibilità, il Verri scopre che l'essere

organizzato al primo momento della sua vita non può sentire se non dolore: giacchè o la prima sensazione toglie l'organo dal suo stato di perfezione, e allora è un'azione dolorosa; o è un rimedio ad un vizio di costruzione organica, e in tal caso è preceduta dal dolore; o è un'azione inefficace, indifferente e nulla. Certo il dolore non è un bene; ma come il male fa nascere il bene, così il dolore è il principio motore dell'uomo, il quale senza di esso non si scuoterebbe dall' inerzia e perirebbe poco dopo di esser nato; il dolore lo spinse a costruirsi un' abitazione, alla caccia, alla pastorizia, all'agricoltura, poi via via all'industria, alle scienze ed alle arti, dalle più facili fino alle più raffinate.

È osservazione ovvia che i paesi spontaneamente fecondi e benedetti da un clima dolce sono il regno dell'indolenza, laddove, sotto un clima più ingrato, vediamo gli uomini sospinti ad un'attività incessante. Il dolore è adunque la fonte di ogni progresso civile. Sennonchè lo stesso fatto che i sensi nostri son modificati dalle usanze viene a creare moltissimi dolori e piaceri d' opinione. I disaccordi musicali, il gusto per il thè, la varietà dei gusti non solo secondo le diverse nazioni ma secondo i diversi tempi, gli spettacoli dei gladiatori presso i Romani, sono tutti altrettanti esempi in proposito. Dei dolori di opinione si può dubitare se siano veramente sentiti, ma non così dei piaceri, i quali veramente producono delle rapide cessazioni di dolore: « Il continuo timore di valer poco che sta nel fondo del cuore del-

l'uomo incivilito è una sorgente perenne di questi piaceri » (1).

L'esperienza poi mostra che il tempo del piacere, essendo una cessazion d'azione, uno stato uniforme dell'animo, deve giudicarsi breve, perchè è una quantità *negativa* ed un accostamento al non essere; mentre per contrario il dolore, essendo un'azione *positiva*, non ha altri confini di tempo che la nostra sensibilità. Ora l'uomo corre più avidamente in traccia dei piaceri, quando è afflitto dai più terribili mali, per es. dopo un tremuoto od un incendio, in tempo di pestilenza. Dunque i fenomeni della sensibilità si riducono ad un solo principio, cioè alla fuga del dolore, il quale, se è *fisico* è prodotto da lacerazione; se è *morale* da timore. La sensibilità è come una molla d'acciaio.

Si domanda ora se tra il piacere ed il dolore possa stabilirsi un confronto od una scelta, come tra due quantità commensurabili tra loro. Qualcuno disse tal cosa impossibile; ma il Verri s' oppone recisamente a questa sentenza. Facendo appello alla pratica della vita, noi vedremo che non soltanto gli uomini agitati da qualche passione ma gli stessi uomini più pacati fanno tacitamente continui paragoni tra un male che affrontano ed un bene che se ne ripromettono. « L'uscir di casa con un tempo cattivo, l'attraversare un lungo cammino a piedi, l'uscir di buon'ora da letto ove mollemente ti giaceresti, il differire a

(1) Op. cit., pag. 60.

cibarti, ecc. sono piccoli dolori .....; e ogni uomo li giudica una quantità minore del piacere che avrà d'aver visitato un amico, d'avere esattamente adempiuto agli obblighi dello stato, d'aver usata urbanità e compiacenza ecc. Ogni azione nostra mi assomiglia a una compra: si dà il denaro per avere una cosa: il privarsi del denaro per sè è un male; ma quando compriamo, giudichiamo che è un bene maggiore di questo male la cosa che ricerchiamo » (1). In tale calcolo però si commette generalmente un errore, determinandosi l'uomo per la minore intensità piuttosto che per la minore durata, e scegliendo il dolore di un grado sebben duri dieci minuti anzichè un dolore equivalente a dieci gradi di forza ma della durata di un solo minuto. Quest' errore nasce dall'essere la maggior parte degli uomini intesa più al momento attuale che al tempo avvenire, il quale ad essa apparisce come attraverso la nebbia. Nondimeno, quanto più l' uomo è illuminato nel suo giudizio, tanto più si va egli accostando alla precisione nel calcolo, e sempre più va considerando la durata. Non è poi vero che ogni uomo abbia la stessa quantità di mali e di beni, che il sano, ricco, libero, rispettato abbia tanti mali e beni quanti ne ha l'infermo povero, carcerato, abbietto: perchè, « se ogni piacere consiste nella rapida cessazione di un dolore, e se ogni dolore può cessare anche lentamente, ne viene per conseguenza che può essere diversissima la pro-

(1) Op. cit., pag. 65.

porzione fra l' uomo e l' uomo, e mentre uno nella serie della sua vita avrà un terzo delle sue sensazioni piacevoli, un altro appena ne avrà un decimo, un centesimo » (1). Sicura è ad ogni modo la conclusione già innanzi espressa: che la somma totale delle sensazioni dolorose debb' essere in ogni uomo maggiore della somma totale delle sensazioni piacevoli; ma la consolatrice speranza ci sta sempre al fianco e ci spinge oltre i confini della nostra breve esistenza.

Tale è il contenuto del notevole saggio di Pietro Verri. Con esso è in intima relazione il Discorso *sulla Felicità*, dove l'autore, dopo avere stabilito come base che la felicità, considerata come una quantità positiva, è un sogno, ricerca i mezzi per diminuire i nostri desiderî e accrescere il potere, concludendo che la sola virtù può farci godere quel poco di felicità di cui siamo capaci, e che la sola coltura della mente può farci conoscere in ogni caso la via del bene.

Lo stesso principio governa le *Meditazioni sull'economia politica*. Il bisogno, cioè la sensazione del dolore, è il pungolo con cui la natura scuote l'uomo da quell'indolenza in cui naturalmente si giacerebbe. Il bisogno spinge l' uomo talvolta alla rapina, talvolta al commercio. L' eccesso dei bisogni sopra il potere è la misura dell'infelicità degl'individui, ma altresì della infelicità degli stati. I selvaggi sono

(1) Op. cit., pag. 66.

poco infelici perchè in essi i bisogni sono minimi; ma le nazioni che ne hanno acquistati in gran numero, per progredire nell'incivilimento, debbono di necessità cercare l'accrescimento del potere per accostarsi alla felicità, perciò moltiplicare l'annua massa dei loro prodotti e sviluppare l'industria. A ciò mira appunto l'economia politica, la quale studia i mezzi per accrescere la ricchezza dello stato.

5. Filippo Briganti.

Ci restringeremo ad un cenno fugace intorno alle vedute di questo economista, che va qui ricordato, ultimo di tempo e di merito, per il suo *Esame economico del sistema civile* (1781), dove, come fu notato, anticipò « molte delle vedute che sono ora professate intorno alle sensazioni di piacere e di pena e, in generale, intorno ai calcoli edonistici » (1).

Dei tre libri nei quali il Briganti svolge i tre diversi aspetti dai quali si può considerare l'economia pubblica, ciò sono l'*esistenza operosa*, la *sussistenza copiosa*, la *consistenza vigorosa*, il primo è quello che in particolar modo c'interessa. Ivi l'autore definisce il bene come un risultato di piaceri o di realità o di opinione, e il piacere come un impasto di sensazioni

(1) PALGRAVE, *Dictionary of political economy*, citato dal MASSA, *Filippo Briganti e le sue dottrine economiche*, Trani, 1897, pagine 69-70.

e di sentimenti, analoghi alla doppia orditura dello spirito e del corpo umano. Alla lor volta le sensazioni consistono in un fremito soave o convulsivo eccitato dal contatto degli oggetti nelle fibre elementari degli organi, come i sentimenti in un atto riflesso dell'anima sulle percezioni che le trasmettono ai sensi. Ora il principio motore delle facoltà umane sono i bisogni fisici che irritano le appetenze, con questa legge che, appagati i bisogni di realità, si creino bisogni di opinione. Infatti la perfezione del godimento non sta, nè può stare nel piacere conseguito, giacchè a questo tien dietro la sazietà e quindi la noia; non nel piacere che si possiede, che è una passiva affezione dell'anima; bensì in un piacere da conseguirsi, in un' immagine di godimento, in un sentimento che, eccitato dalla speranza di possedere i beni fisici, precorre la sensibilità degli organi. Ecco perchè questo sentimento, che affetta l' anima per anticipazione, consiste, non tanto nell' atto, quanto nella potenza delle grate sensazioni. Ora noi vediamo come *la meccanica dei piaceri* tutta consiste nell' appagare i bisogni di realità, o i bisogni d'opinione, tra i quali passa questa differenza, che i primi sono limitati, i secondi illimitati quanto la potenza dell'immaginativa. L'uomo sociale, a misura che va dilatando la sfera dei beni di realità o di opinione, ha tutto l' agio di esercitare le forze intellettuali, necessarie a rendere operosa l'esistenza; in maniera che, soddisfatti i bisogni naturali, si apre la via, coll' industria, all' esercizio delle arti miglioratrici,

per procurarsi i comodi e le delizie della vita. Pertanto noi possiamo affermare che il piacere, o fisico o morale, è sempre una molla destinata dalla mano creatrice a scuotere l' indifferenza del cuore umano ed a compensarlo nei momenti di spasimo o di angoscia. L'uomo non sarebbe tratto al sapere se non avesse il naturale istinto del piacere; ma alla lor volta le cognizioni o meccaniche o speculative moltiplicano i momenti felici della sua vita. L' uomo dunque sente con intensità per quanto pensa con attenzione, giacchè ogni oggetto appetibile, per commuover le impazienti brame della facoltà determinante, dee prima definirsi dalla facoltà intelligente (1).

(1) Vedi l'*Esame econ. del sist. civ.* in Collez. Custodi.

CAPITOLO SECONDO

PRECURSORI E CONTINUATORI

1.

La rassegna del Verri nella prefazione al suo discorso. — Se nel *Fedone* si possa trovare una conferma della teoria del piacere negativo. — Confutazione di questa teoria presso Platone ed Aristotele. — Il piacere secondo Antistene. — La dottrina epicurea: elementi che ne derivarono gli edonisti italiani. — Negatività e relatività del piacere: il Cardano, il Montaigne, il Magalotti, il Castiglione e Giordano Bruno.— Si accenna ad altre fonti principali delle dottrine italiane: il significato biologico del sentimento in Hobbes e Spinoza, l'*Uneasiness* del Locke e i *semi-dolori* del Leibniz.

Per meglio spianarci la via a un giudizio adeguato sulle dottrine che siam venuti esponendo, è necessario indagare le attinenze che esse offrono colle speculazioni anteriori e posteriori, giacchè in tal modo potremo determinare chiaramente il posto che loro spetta nella storia del pensiero filosofico.

Non è dato affermare con sicurezza chi primo sostenesse la negatività del piacere. Il Verri, nell'introduzione al suo discorso, facendo una rassegna di coloro che in un modo o nell'altro anticiparono la sua dottrina, comincia col dire che egli svolge un

sistema di cui si trovano i germi in Platone. Ma ciò non è esatto, perchè il luogo del *Fedone*, da lui citato, non allude già all' indole negativa del piacere, bensì alla connessione di esso con il sentimento che pare il suo contrario e alla relatività di entrambi.

Socrate, fregandosi la gamba nel punto in cui lo stringeva la catena, sente convertirsi in piacere il dolore che sentiva prima: tuttavia il piacere ch' ei sente non è un piacere a sè stesso, ma solo in quanto l' aver la catena al piede è un dolore (1). Platone poi nel *Filebo* distingue i piaceri misti, che nascono da una cessazione del dolore, e quelli puri, che sono tali per sè medesimi, senza relazione ad uno stato anteriore, come i piaceri che provengono dai bei colori e dalle figure, quelli degli odori per la maggior parte e dei suoni, e tutti quelli del conoscere, purchè non siano stati preceduti da penosa voglia d'imparare. E nello stesso dialogo, accennando ad opinioni intorno al piacere diverse dalla sua, allude copertamente ad alcuni filosofi valenti nella scienza della natura e punto spregevoli, i quali affermano che piaceri addirittura non ve ne sia, ma che il non sentir dolore sia appunto piacere (2).

Il luogo è d'interpretazione dubbiosa: ma, secondo i critici più autorevoli, par che si riferisca alla scuola di Antistene, il quale, avendo fatto della virtù

(1) Cfr. PLATONE, *Fedone*, trad. dal Bonghi, p. 21 e § II.

(2) PLATONE, *Filebo*, trad. dal Bonghi, § XXVII.

l'essenza della felicità e lo scopo supremo della vita, condannò assolutamente il piacere come il più gran male, notando com'esso consista in una mera cessazione del dolore e come il virtuoso, che aspira alla perfetta libertà dello spirito, debba rinunziare al mondo e fuggire tutto ciò che appare desiderabile agli altri (1). Per quanto a Platone tale credenza, che racchiudeva un' avversione lodevole per il piacere, apparisse ispirata da nobiltà di sentimenti, pure egli non lo fu perciò meno ostile. E non diversamente la pensò Aristotele, noverando, tra i piaceri che non son preceduti da alcun dolore, i piaceri intellettuali dell'apprendere la scienza, e, tra quelli sensibili, i piaceri dell'odorato e molti suoni e viste e memorie e speranze (2).

Se Antistene par da ritenere il primo di cui sappiamo che abbia accennato ad un concetto negativo del piacere, non fu se non Epicuro colui che, avendo assunto, al contrario dei Cinici, il piacere, a fine ultimo dell'esistenza, riuscì alla conclusione che il piacere sommo fosse la privazione di ogni dolore: Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις (3), o, come Cicerone traduce: « Omnis autem privatione doloris putat Epicurus terminari summam voluptatem » (4). Qui sarebbe fuor di luogo discu-

(1) Op. cit., pp. 50 e seg.

(2) *Ethic. Nicom.* lib. X. cap. 3.°

(3) Diog. Laert. X, 139, 3.

(4) *De Finibus*, I, XI,

tere se veramente Epicuro giungesse a formulare chiaramente il concetto della negatività del piacere, o se invece desse prova di un certo ondeggiamento nel determinare il carattere del piacere *costitutivo* (καταστηματική), che è secondo lui il piacer vero, facendolo oscillare tra lo stato di soddisfazione temporanea derivante dalla cessazione di un certo dolore e la pura vacuità di ogni affezione dolorosa. Noi ben sappiamo che il Guyau, contro la più parte dei critici, porta opinione che l'ultima parola dell'Epicureismo non sia già l'ἀπονία, l'assenza dei patimenti, l'impassibilità assoluta (1), bensì l' ὑγίεια cioè lo stato sano e ben proporzionato di tutto l'essere, del corpo e dell'animo, l'armonia, un piacere insomma positivo, stabile e profondo, perchè inerente alla nostra costituzione medesima e non turbato da alcun impedimento esterno. Questa interpertazione, se anche risultasse chiara dai testi, non sarebbe qui opportuna, dovendo noi domandarci se e in qual misura possa la etica epicurea, secondo l'interpetrazione tradizionale aver lasciato tracce visibili nelle dottrine da noi esposte. Ora, messa la quistione in termini siffatti, è facile osservare che il Genovesi, a preferenza degli al-

(1) Perchè Epicuro non dice che la rimozione del dolore formi per sè stessa un piacere, ma che il piacere sia percepito dopo che l' anima ha sgombrato da sè ogni dolore: « maximam voluptatem illam habemus, quae percipitur omni dolore detracto ». (De Fin., I, XI). Vedi GUYAU, *La morale d' Epicure*, p. 53 e seg.

tri, ha attinto parecchi elementi all' edonismo epicureo. Da esso infatti gli viene l' idea fondamentale della consecuzione del piacere all' allontanamento della molestia coi noti esempii del mangiare e del bere (1); da esso il criterio dell' utilità come regola del piacere e quindi il primo esempio di una valutazione edonistica, giacchè Epicuro, ammesso come punto di partenza il fatto che non ogni piacere sia da cercare nè ogni dolore da fuggire, assegna all' intelligenza la funzione di misurare insieme le cose (συμμέτρησις), regolando l' elezione dei piaceri e delle pene in vista del piacere supremo; da esso l'idea germinale di una classificazione dei bisogni, avendo Epicuro distinto chiaramente i desiderii in naturali e necessarii, naturali e non necessarii, non naturali nè necessarii, ma prodotti da una vana opinione (2); da esso il pensiero di additar la sapienza come rimedio ai mali che l' uomo volontariamente si procaccia; da esso infine gli deriva l' importanza maggiore che dà ai piaceri dello spirito in raffronto a quelli del corpo, giacchè, secondo Epicuro, la felicità del saggio è indipendente dalla sua durata, come quella che abbraccia il presente, il passato e l' avvenire col godimento, col ricordo e coll' anticipazione del piacere, avendo per suo dominio l'infinito e

(1) De Fin. lib. I, XI.

(2) Diog. Laert. X, 149.

l'eterno (1). Anche l'Ortes par che siasi in parte ispirato ad Epicuro, oltrechè a Platone, dando così larga parte all'*opinione*, benchè egli, facendo della medesima come un'illusione dello spirito, inclini palesemente allo scetticismo di tempi e di autori più vicini.

Nella rassegna del Verri è compreso Girolamo Cardano : e giustamente, perchè questo filosofo, che fece aperta professione di Epicureismo, ritornò, in morale, per mezzo d'un raffinamento del piacere, ad una specie di ascetismo (2). Diversamente dal Bruno, sincero ottimista, ei considerava il dolore come una necessità intrinseca dell'esistenza, perchè, secondo lui, il bene e la voluttà riescono tanto più intensi quanto più forti e lunghi sono stati i dolori che li hanno preceduti: ed era perciò usato a ricercare il più che gli fosse possibile motivi di sofferenze e malattie, affine di ottenere, con la loro cessazione, una maggior somma di piacere. Per lui i poveri, che sono afflitti da maggiori travagli dei ricchi, possono perciò appunto godere di maggiori contentezze (3).

(1) Vedi Guyau, op. cit. liv. I, chap. 1, GIUSSANI, T. Lucret. Cari, *De Rer. nat.*, vol. I, *Studi lucreziani*, Torino, 1896 pagg. LXXIV LXXV.

(2) Guyau, Op. cit. pag. 192 in nota.

(3) Cfr. *De vita propria*, cap. VI e G. VIDARI, *Saggio storico-filosofico su Gerolamo Cardano*, estr. dalla *Rivista Italiana di Filosofia*, 1893, pagg. 38 e segg.

Ben a ragione adunque il Verri ha citato tra i suoi precursori il Cardano, che, sia per i casi avversi della vita, sia per le anomalie e le contradizioni del suo temperamento, manifestò una tendenza a vedere e dipingere in nero, la quale prelude in modo assai notevole al pessimismo moderno (1). Il Montaigne, ricordato anche lui dal Verri, « l'amabile e profondo pensatore » epicureo e pirroniano insieme, non va così oltre; ma si restringe a notare che la stessa voluttà attiva e movente non mira ad altro se non all' *indolenza* come a suo vero scopo; e reca in prova la febbre dell' appetito sensuale (2).

Una citazione frettolosa ci pare, come parve anche al Faggi, quella d'una lettera familiare del Magalotti. Quivi si tende a mostrare che nei piaceri del gusto, come in quelli di tutti gli altri sensi, ha sua parte l'immaginazione; ma non si afferma già, come crede il Verri, che il piacere non sia cosa affatto positiva. In tono scherzevole è detto che ostriche crude, corna novelle di daino, peducci di orso, thè, caffè « e tante altre strane adozioni della svogliata moderna scalcheria sono un alfabeto di jeroglifici adottati dai ghiotti mistici a rappresentare alle loro menti alcuni gradi di squisitezza spirituale che nè può trovarsi nei cibi materiali, e nemmeno può trasfondersi per la via dei sensi esterni », tanto vero

(1) VIDARI, Op. cit., pp. 43-44.

(2) *Essais*, tome second, liv. II chap. XII.

che la prima volta che tai cose s'assaggiano, o che se ne sente discorrere, non piacciono a nessuno (1). Ora, benchè tutto questo sia verissimo, non prova nulla in appoggio della tesi del Verri, ma prova solo che uno stadio progredito di civiltà può raffinare i sensi, fino a render piacevoli, e *realmente* piacevoli, cose che da principio non eran tali; nè d'altra parte l'autore intende negare ogni carattere positivo al piacere, perchè dice poco avanti : « Io osservo che in sino a un sapor buono, questo si trova . . . . . *a parte rei*; ma quel che si chiama delizia, regalo, questo a mio credere, è un ente di ragione . . . . . » È chiaro?

Più opportunamente il Verri avrebbe potuto citare, tra gl'Italiani, il Castiglione e Giordano Bruno, il secondo dei quali tuttavia fa risaltare piuttosto la relatività che la negatività del piacere. Nel *Cortegiano*, al capitolo secondo del secondo libro, ispirato dal Fedone, si dice : « Vedemo, niuno piacer poterci mai esser grato, se il dispiacere non gli precede. Chi può aver caro il riposo se prima non ha sentito l'affanno della stanchezza? Chi gusta il mangiare, il bere e 'l dormire, se prima non ha patito fame, sete e sonno? ».

Il Bruno poi, che dà molta importanza nel suo sirtema alla necessaria correlazione degli opposti, nello *Spaccio della bestia trionfante* (dialogo primo), ap-

(1) *Lettere Famigliari*, 1.ª parte, lett. 20.ª

plicando questa legge alla vita psichica, dice: « Ogni delettazione non veggiamo consistere in altro, che in certo transito, cammino e moto, Atteso che fastidioso e tristo è il stato della fame; dispiacevole e grave è il stato della sazietà: ma quello che ne deletta è il moto da l'uno a l'altro. . . . . . in nullo esser presente si trova piacere, se il passato non n'è venuto a fastidio . . . . . se così è, non è delettazione senza mistura di tristezza. . . . . ». E poi conclude: « Quello che da ciò voglio inferire, è, che il principio, il mezzo et il fine, il nascimento, l'aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarj, per contrarj, ne' contrarj, a contrarj; e dove è la contrarietà, è l'azione e reazione, è il moto, è la diversità, è la moltitudine, è l'ordine, son li gradi, è la successione » (1). In una certa antitesi con lo *Spaccio*, che è ottimistico ed ha per oggetto la vita sociale, sta il dialogo *Degli eroici furori*, etica per i pochi eletti, dove è affermato il dolore dell'incessabile tendenza, benchè sia considerato come una prova che l'uomo si proponga dei fini ideali da conseguire. Ivi, al dialogo secondo, egli nota che « a presso tutte le cose constano di contrarj, da onde avviene, che li successi de li nostri affetti per la composizione, che è ne le cose, non hanno mai dilettazione alcuna senza qualche amaro; anzi dico e noto di più, che, se non fusse l'amaro ne le cose, non sarebbe la dilettazione, atteso che la fatica fa

(1) *Opere*, Lipsia 1830, vol, II, pp. 121-122.

che troviamo dilettazione nel riposo; la separazione è causa, che troviamo piacere ne la congiunzione; e generalmente esaminando, si troverà sempre, che un contrario è cagione che l'altro sia bramato e piaccia » (1). Ma il Bruno, il cui nome non suonava ancor molto nel secolo XVIII, rimase forse ignoto al Verri ed agli altri nostri.

Non però ignoti mi sembra che siano stati loro i notevoli risultati ai quali erano pervenuti, nel campo della psicologia dei sentimenti, gli Empiristi inglesi e lo Spinoza. Quel che oggi si denomina significato biologico del sentimento fu già riconosciuto e messo in luce, prima assai che i nostri vi rivolgessero l'attenzione, da quella gran corrente speculativa, che, sulle tracce di Platone e di Aristotele, aveva costruito una teoria del sentimento fondata sul rapporto che questo lega all'accrescimento e alla diminuzione della vita. Tommaso Hobbes considera il principio affettivo come una sensazione tutta speciale, che si differenzia dalla sensazione percettiva in ciò, che va dal cervello al cuore ed ivi, secondo che alleggerisce o aggrava il movimento vitale (ch' è tutt' uno col movimento del sangue), dà origine a due moti opposti, il piacere ed il dolore, i quali hanno poi uno stretto vincolo coll'istinto della propria conservazione, impulso fondamentale dell'uomo. Dall'Hobbes deriva la cospicua trattazione, che della storia naturale dei sentimenti fece, nel terzo

(1) Op. cit. vol. II. p. 323.

libro della sua *Ethica*, Benedetto Spinoza. Il quale, facendo capo alla tendenza che muove ogni essere a perseverare nella sua natura, e perciò a conservarsi (tendenza che è solo un lato dell'infinità attività divina), afferma nascere il piacere da tutto ciò che promuove questa tendenza, e il dolore da tutto ciò che le contrasta: ma riguarda il piacere, non già come uno stato, bensì come la transizione ad uno stato più favorevole (di perfezione) e il dolore come la transizione ad uno stato meno favorevole (d'imperfezione) (1).

Ora che altro han fatto i nostri, segnatamente il Genovesi e l'Ortes, nello scorgere la colleganza tra i sentimenti e il processo vitale, se non attingere a codeste dottrine combinandole con l'assioma epicureo intorno alla natura del piacere?

Anche nell'empirismo del Locke e nella psicologia leibniziana, informati l'uno e l'altra alla dottrina che fa del sentimento un'attività particolare della forza conoscitiva, ritroviamo elementi che furono accolti dal Genovesi e dal Verri.

Per il Locke, piacere e dolore sono idee semplici

(1) HOBBES, *De homine*, cap. XI; SPINOZA *Ethich.*, p. III, Prop. VI, IX, etc.; HÖFFDING, *Gesch. der neuer. Philos.*, Leipzig· 1895, B. I, 303,360 u. s. w. Quanto allo Spinoza non va dimenticata l'osservazione, fatta dal prof. Tocco, che nel trattato *De intellectus emendatione* si riscontri un certo concetto negativo del piacere.

che si riferiscono ai varii stati dell' anima. Contradicendo a una massima comunemente accettata, egli assevera, che non il più gran bene, ma l' *inquietudine* (Uneasiness) *del desiderio fissato su di un bene assente*, qualunque sia, negativo, come la privazione del dolore, o positivo come il godimento di un piacere, sia il motivo che determini immediatamente la volontà ad ogni azione (1).

Come si vede, qui il Locke si limita ad assegnare una spiegazione prettamente psicologica della funzione del sentimento in rapporto alla volontà; ma non si ascrive, come pensò il Verri, al numero di coloro che han considerato positivo il dolore e negativo il piacere; quindi la sua osservazione fu interpretrata in modo affatto arbitrario.

Il Leibniz, fecondando il concetto dell' infinitamente piccolo, espose la teoria dei semi-dolori, o dolori inappercettibili (*petites perceptions*) e, senza rinunziare all' antico assioma, che la volontà segua il più gran bene o fugga il più gran male, identificò l' *Uneasiness* lockiana colle piccole percezioni insensibili, che non sono veri dolori (giacchè il dolore inchiude l' appercezione), e quindi non sono incompatibili colla felicità delle creature, la quale non consiste giammai in un perfetto possesso (che le renderebbe stupide), ma

(1) *Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, liv. II, chap. XXI, § 33 e sgg.

in un progresso continuo e ininterrotto a beni più grandi (1).

Nel desiderio vi è piuttosto disposizione e preparazione al dolore, che dolore vero e proprio. Senza questi semi-dolori, in fondo non vi sarebbe alcun piacere. Come in tedesco si dà il nome di *Unruhe* al bilanciere di un orologio, così possiamo dire del nostro corpo, che non è mai perfettamente tranquillo ma in perpetua inquietudine per ogni nuova impressione degli oggetti od ogni lieve cangiamento negli organi, nei visceri, nei vasi (2). Se il Leibniz abbia inteso ammettere la negatività del piacere e la positività del dolore, non è qui opportuno disputare. Kuno Fischer, riferendosi ad un luogo dei *Nouveaux Essais*, ove si dice che il piacere è un sentimento di perfezione, il dolore un sentimento d'imperfezione, attribuisce al Leibniz il concetto della negatività del dolore. Il Faggi invece, forse con un pò di fretta, crede che il Leibniz, in piena contradizione colla sua teoria metafisica, abbia fatto negativo il male, cioè l'imperfezione, e positivo il sentimento di questa imperfezione, cioè il dolore, assegnando al piacere un ufficio veramente negativo, quello di compensare le oscillazioni prodotte dal do-

(1) *Nouveaux Essais*, liv. II, ch. XXI, *Oeuvres philos.* Paris 1866, t. I, 162 e seg.

(2) Op. cit. Chap. XX; ed. cit., p. 138 e segg.

lore e che hanno disturbato l'originario equilibrio dell'organismo (1).

Comunque, le belle ed acute considerazioni del Leibniz (benchè dedotte a mostrare che noi non siamo giammai indifferenti quando ci determiniamo ad un partito) furono utilizzate dal Genovesi e dal Verri per ispiegare quei fatti di piacere, che non si presentano chiaramente come preceduti dal dolore e che già Platone ed Aristotele avevano espressamente citati contro la teoria epicurea.

2.

Prosecuzione della teoria edonistica italiana: Meiners, Feder, Kant, Schopenhauer, Hartmann.

La teoria della negatività del piacere, così come era stata enunciata dai filosofi italiani, trovò, fin dal suo primo apparire molto favore in Germania, essendo in quel tempo la psicologia ancora in formazione. Cristoforo Meiners e Giovan Giorgio Enrico Feder, seguaci di quella filosofia popolare che pigliò il nome d'Illuminismo e intese al pratico scopo della felicità umana, fecero noto ai loro connazionali il Discorso del Verri, l'uno traducendolo nel 1777,

(1) *Per la psicologia del dolore* pp. 10, 13, 37.

l' altro accettandone in parte le idee, giacchè, nell' opera sul volere, dopo aver fatto dipendere l'elemento piacevole o spiacevole che accompagna le sensazioni dall' abitudine e dall' associazione delle idee, notato che gli stati psichici vanno soggetti a continue mutazioni , conclude che ogni puro piacere derivi dal termine di un' impressione chiaramente od oscuramente avvertita come spiacevole (1).

Ma assai più importante è il notare lo svolgimento che lo stesso Kant, nella sua *Antropologia*, fece della teorica del piacere in piena concordanza col Verri. Poichè, egli dice, il tempo ci trasporta dal presente al futuro, non viceversa, e poichè la causa del sentimento piacevole non può essere altro che l' esser noi costretti ad abbandonare lo stato presente, dunque ogni piacere dev' essere preceduto dal dolore , e inoltre ad un piacere non può mai seguire immediatamente un altro. Lo stato di buona salute , erroneamente attribuito ad un continuo sentimento di benessere , è prodotto in realtà da piccoli impedimenti alla forza vitale ; cosicchè par legittimo inferirne che la contentezza (acquiescentia) è irraggiungibile e nel senso morale e nel pragmatico , giacchè uno stato di assoluta contentezza, cioè una quiete priva di azioni , un silenzio di ogni stimo-

(1) Vedi Max Dessoir , *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin, 1894, B. I, 270 u. s. w.

lo, è altrettanto impossibile nella vita intellettuale quanto l'immobilità del cuore in un corpo animale (1).

Il Dumont osserva che le idee del Verri furono adottate dal Kant senza un profondo esame e riprodotte con pari leggerezza dalla maggior parte suoi discepoli, per es. dal Reinhold (2).

Ma non so come il critico francese sia potuto trascorrere ad un'affermazione così recisa, mentre il Kant apertamente dichiara di *sottoscrivere con tutta convinzione* alle idee del conte Verri. Anche il Ribot dice che il Kant scivola sulla quistione, laddove lo Schopenhauer intende provare la sua tesi, deducendola dal principio generale della sua filosofia (3). Certo l'*Antropologia* è un libro di carattere popolare, dove l'autore, non attenendosi strettamente al sistema e non seguendo un metodo rigorosamente scientifico, si propone di studiar l'uomo sotto il rispetto pragmatico, facendo uso continuo dell'osservazione interiore. Ma essa contiene una trattazione del sentimento e del desiderio, che un critico autorevole chiama « pregevolissima per la copia delle osservazioni acute e vere e degli esempî opportuni che egli reca a sostegno di queste » (4). L'opera,

(1) Cfr. *Anthropologie*, Leipzig, 1820, s. 250 u. s. w.

(2) Op. cit., p. 39.

(3) *La philosophie de Schopenhauer*, Paris 1890, pag. 134.

(4) Cantoni, *E. Kant*, Milano 1884, vol. III, pp. 341 e segg.

pubblicata la prima volta nel 1798, appartiene al terzo stadio dell' etica Kantiana.

Verso l' ottantesimo anno, sotto l' influenza del Rousseau, il sommo filosofo acquistò sempre più chiara la persuasione che il valore dell' evoluzione storica non possa misurarsi alla stregua del benessere individuale. Da ciò uno sguardo fosco sulla natura umana, da ciò un pessimismo empirico, il quale si rivela così nell' Antropologia come in altri scritti etici e religiosi di quel periodo (1). Questa vena pessimistica della dottrina Kantiana è stata però, con evidente parzialità, esagerata dall' Hartmann, il quale, chiamando senz' altro il Kant *padre del pessimismo*, lo riguarda, in contrapposto ai filosofi dell' *Aufklärung*, come rappresentante di un pessimismo in senso eudemonologico e di un ottimismo in senso evoluzionista. Rileva egli pure l'influenza del Verri, grazie alla quale il Kant giunse praticamente, malgrado il disaccordo nelle premesse teoretiche, agli stessi risultati di Arturo Schopenhauer, oltrepassando la veduta del Leibniz secondo cui il dolore non sarebbe altro che un grado minimo di piacere (2).

A questo proposito non vogliamo tacere che un nostro insigne maestro, poderoso scrutatore dei più ardui problemi filosofici, cortesemente ci ammonisse

(1) HÖFFDING, *Gesch. der neuer. Phil.* II, 82-83.

(2) *Zur Geschichte und Begründung des Pessimtsmus*, Berlin 1880, s. 20 e seg.

di non dare soverchio peso alla citazione tanto lusinghiera che il Kant fece dell'economista milanese, potendo essa attribuirsi al puro caso dell'aver egli trovato presso quell' autore anzichè presso altri, la formulazione di un concetto che non era punto nuovo. Il Kant, soggiungeva egli, è un ingegno creatore, ma, come storico della filosofia, ha un valore mediocre: basta dire che la classificazione aristotelica delle categorie logiche egli chiama, con rimprovero ingiusto, una *informa rapsodia*. — Noi, senza negare in tesi generale codesta asserzione, ci permettiamo di credere che qui fortunatamente il senso storico non sia mancato al sommo filosofo tedesco: perchè, sebbene, come abbiam visto, la dottrina del piacere negativo fosse antica, pure da nessuno era stata meglio e più ampiamente sviluppata che dall' economista italiano, il quale, purgandola di grossolane contradizioni, aveva saputo arricchirla di elementi nuovi ed originali.

Passando ora allo Schopenhauer, vediamo che la sua teorica della negatività del piacere è strettamente connessa coi principii metafisici del sistema. L' essenza di ogni cosa è uno sforzo che non ha scopo nè termine e, da quella delle sue obbiettivazioni che è rischiarata dalla luce della coscienza, prende il nome di volere. Fenomeni dipendenti dal volere, in quanto costituiscono ciò che ne ostacola o ne favorisce l' appagamento, sono il dolore ed il piacere. Ma, poichè ogni conato presuppone bisogno cioè dolore, e ogni soddisfazione viene rapidamente ad eli-

minare sè stessa, dando origine ad un nuovo bisogno e quindi ad un nuovo dolore; ne segue che, essendo il volere un desiderio inestinguibile, essendo la soddisfazione momentanea e fugace, il volere non sia altro in fondo che un soffrire; e, siccome vivere è volere, ogni vita è essenzialmente un dolore. Nella pianta in cui manca la sensibilità, manca parimenti il dolore. Scarso negli animali inferiori, come gl'infusorii e i raggiati, più sensibile negli insetti, il dolore cresce con lo sviluppo del sistema nervoso, raggiungendo il più alto grado nella specie umana, e soprattutto nell'uomo di genio (1). Dunque la vita è un perpetuo conato insoddisfatto; dunque il piacere o la felicità, in quanto è la liberazione da un dolore precedente, sia reale, sia in forma d'inquietudine o di noia, è di natura negativa e mediata: solo il bisogno o dolore ha carattere d'immediatezza. Ecco perchè non siam capaci di apprezzare un bene se non quando l'abbiamo perduto. Ecco perchè ci reca piacere, come ebbe già a notare Lucrezio, lo spettacolo di sofferenze onde noi siamo immuni. La più alta massima da raccomandarsi per la saggezza della vita è quella sentenza di Aristotele: ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ. A convincersene, basta fare attenzione a certi fatti della vita quotidiana. Come, se tutto il corpo è sano, ad eccezione di una piccola parte addolorata, per la pressione, ad esempio, di una scar-

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV Buch, *Sämmtl. Werke*, ed. Reclam I, s. 413 e segg.

pa, non badiamo ad altro che alla parte offesa; così pure, se tutto ci va a seconda, noi ci preoccupiamo solo di qualche inezia che ci dà fastidio (1).

Un' altra prova della negatività del piacere ci è offerta dalla poesia, fedele specchio della vita, e particolarmente dall'epopea e dal dramma, che non ci possono rappresentare se non una lotta angosciosa per conquistare la felicità, non mai la felicità durevole e compiuta, la quale, non esistendo nella realtà della vita, non può mai diventare oggetto dell'arte. A dir vero, parrebbe a prima vista che l' idillio si proponga lo scopo di rappresentare la felicità: ma è evidente che l' idillio, se non vuol trasformarsi in un epos insignificante, è costretto a divenire poesia descrittiva, cioè uno stato di pura cognizione, unica felicità non preceduta da dolore nè seguita da pentimento, ma felicità che riempie solo pochi istanti della vita. Altrettanto si dica della musica; nella quale si esprime l' intima storia della volontà consapevole di sè stessa. La melodia, non potendo arrestarsi al tono fondamentale (che rappresenta la calma del volere) senza dare nel monotono, conviene che devii da esso, per ritornarvi solo dopo aver percorsa tutta una serie di variazioni giungendo fino alla più spiacevole dissonanza. Questo mondo è adunque il peggiore dei possibili. E infatti Dante ha creato un vero Inferno, perchè ne ha trovato subito i ma-

(1) *Parerga und Paralipomena*, ed. cit. I Band, s. 454, II B., s. 303.

teriali nel mondo; mentre, quando ha voluto dipingere le gioie del Paradiso, ha incontrato difficoltà insormontabili.

Analizzando poi la natura del piacere estetico, deduce lo Schopenhauer un novello argomento in suo favore. Nel bello noi contempliamo le forme essenziali e originàrie della natura animata e inanimata, ovvero le idee platoniche di essa; e tale contemplazione importa una pura intelligenza, un soggetto del conoscere privo di ogni elemento volitivo. Mutato l'individuo in un soggetto puramente conoscitivo, non rimane che uno stato di gioia, derivante dall'assenza di ogni dolore: al mondo della volontà (ordine prior) succede il mondo della rappresentazione (ordine posterior); l'uno è il mondo del desiderio e perciò del dolore; l'altro, in quanto racchiude uno spettacolo degno di essere contemplato, è quello che dà origine e materia al godimento estetico, cioè ad una soddisfazione di carattere negativo, che non dura se non pochi istanti.

Lo Schopenhauer poi rileva il diverso comportarsi della sensibilità in rapporto al dolore e al piacere. L'accrescimento della sensibilità è in ragione inversa dell'accrescimento del piacere, in ragion diretta dell'aumento del dolore: il che spiega il lento scorrere delle ore di tristrezza e il veloce dileguarsi delle ore di godimento. Ciò riconobbe anche il Voltaire: « Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle ».

Queste considerazioni ci preparano la via ad intendere in che modo abbia l'uomo a condursi nello apprezzamento eudemonologico della vita. Chi voglia tirar bene le somme deve fare il conto, non già sulle gioie che ha godute, ma sui mali ond'è scampato. Naturale perciò la conseguenza che non si debba mai comprare un godimento a prezzo di un dolore: perchè si correrebbe il rischio di barattare una cosa tutta positiva e reale con un'altra tutta negativa e chimerica; mentre invece si resta sempre in guadagno sacrificando un piacere per cansare un dolore. Il folle corre dietro ai diletti della vita e si trova deluso; il saggio bada a evitare i mali e non si trova mai di corto (1).

La teoria dello Schopenhauer par che sia eguale nella sostanza alle dottrine italiane che la precedettero; eppure ne discorda in alcuni punti capitali. Per dimostrare la nullità della vita, ei ricorre ad una concezione aprioristica fondata sulla natura del sentimento e del volere; considerando il piacere e il dolore come espressioni del volere, ei perviene ad una interpetrazione dei medesimi che non differisce essenzialmente da quella dei pensatori italiani, giacchè la spiegazione del carattere opposto dei due sentimenti fondamentali è, secondo lui, poggiata sulla connessione che li unisce al volere, o alla cieca tendenza. La parentela spirituale si manifesta poi an-

(1) *Parerga*, I B., s. 454.

che in alcuni accessori, come nel richiamo alle descrizioni poetiche dell'oltretomba, o nell'accenno al valore dei toni musicali. Con ciò non intendiamo negare menomamente alla dottrina edonistica di Arturo Schopenhauer quella fisionomia tutta propria ed originale, che riveste come parte integrante di un sistema organicamente costruito. Se anche il filosofo tedesco ebbe notizia del discorso di Pietro Verri, così divulgato nella sua patria, certo non avrà preso da esso che il semplice punto di partenza. Oltre il valore metafisico onde è penetrata codesta parte della sua grande costruzione sistematica, non bisogna dimenticare le osservazioni piccanti che egli sovraintesse alla trama delle sue argomentazioni, la finezza nel maneggio dell'aforisma, il carattere personale che presta alle sue dipinture uno splendore letterario che manca quasi totalmente all'opera dei suoi antecessori, compresi gl'italiani, i quali avevano disimparata l'arte, già propria delle nostre buone tradizioni speculative, di unire all'importanza del contenuto il pregio della forma. Sennonchè una differenza principale tra lo Schopenhauer ed i suoi precursori, sta nella soluzione diversa che dànno al problema della vita. Scettico naturalista, il tedesco rigetta l'idea di Dio; propone come ultimo fine dell'uomo la soppressione dell' illusoria esistenza individuale mediante la rinunzia ascetica; nega affatto il progresso compendiando la storia dell'umanità nella frase « eadem sed aliter »; è insomma il massi-

mo rappresentante di un pessimismo radicale, non temperato da alcuna fede. Or queste conseguenze negative a cui riesce il suo Voluntarismo, che, sorto come rampollo della Critica Kantiana, è una dottrina dei limiti e dell'impotenza della ragione, son profondamente diverse dalle finalità alle quali più o meno erasi fin allora conformata la filosofia d'occidente. Il Verri, come tanti altri pensatori della sua nazione e del suo tempo, come il Maupertuis ed il Voltaire, fa appello alla Provvidenza e ad una vita futura che riparerà alle miserie della presente; corrivo ad un ottimismo razionalista, ei crede nello svolgimento illimitato della ragione; afferma l'idea del progresso come legge dell'umano perfezionamento e come benefico prodotto di quel sentimento del dolore che è il pungolo necessario all'azione. Ciò non poteva fare lo Schopenhauer, che, in opposizione al razionalismo e all'illuminismo, rimane decisamente nel terreno dei Romantici, manifestando, nel colorire con vivezza il lato disarmonico dell' esistenza, una particolar simpatia per le intuizioni orientali e cristiane (1).

Le idee svolte dall'Hartmann sulla natura del piacere, è opportuno riassumerle qui brevemente, per metterle a confronto con quelle dei filosofi italiani e vedere quanto abbiano di comune. Il fondo tragico dell'esistenza, secondo Eduardo Hartmann, è l'anti-

(1) Cfr. Höffding, *Gesch. der neuer. Philos.*, II. B., 234-235.

tesi che ha luogo nella coscienza tra la volontà e l' idea, congiunte dapprima nell' unità indivisibile dell'Inconscio; ed è appunto quest'antitesi che rende possibile in essa l'emancipazione dell' intelletto dal volere.

Nel dare la riprova empirica dell'infelicità necessaria dell'esistenza, l'autore prima di tutto pone in rilievo le cause che perturbano quasi sempre il giudizio che ciascun uomo pronunzia sulla propria vita: l' infedeltà della memoria, la speranza, la difficoltà di abbracciare in uno sguardo sintetico i propri casi per tirar la somma algebrica dei beni e dei mali, i sentimenti inconsapevoli e il cieco istinto vitale. Certo questi sentimenti ed impulsi potrebbero, per forza dell' illusione, produrre una reale felicità; ma siccome, col progredire dell'intelligenza, svaniscono a mano a mano le illusioni, così viene sempre più a consolidarsi la persuasione dell' infelicità universale e necessaria. L'illusione, che l'Hartmann s'accinge a sgombrare, corre attraverso tre stadii: quello in cui la felicità si crede realizzabile nella vita presente; quello in cui si spera nella vita ultramondana; quello in cui si trasferisce nell'avvenire del processo cosmico. Analizzando i giudizii comuni sul pregio della vita, egli muove dall'osservazione preliminare, che ogni uomo è vittima di un inganno, preferendo la sua esistenza al nulla, giacchè, se egli stesso preferirebbe il nulla ad una specie di vita inferiore alla sua, è a credere che un' intelligenza superiore dovrebbe certo condannare ogni forma di vita e di esi-

stenza. Tuttavia è da respingere come un sofisma evidente il tentativo fatto dallo Schopenhauer per provare che questo mondo è il peggiore di tutti i mondi possibili. Falso è poi il concetto della negatività del piacere. Se non si può negare che ogni cessazione o diminuzione del dolore sia un piacere, non è vera la reciproca: difatti non si può fare a meno di considerare i diletti del palato, il piacere sessuale, i godimenti dell'arte e della scienza come sensazioni di piacere che s'elevano positivamente al di sopra del punto d' indifferenza. Chi obbiettasse consistere il piacere nella soddisfazione della volontà, la quale, finchè dura, è uno stato di mancanza, bisogno, dolore, mostrerebbe di non considerare, che, nei diletti del palato o in quelli derivanti da qualche arte, il volere è contemporaneamente evocato e soddisfatto. Ciò che si può addurre a scusa della teoria schopenhaueriana è il fatto che la non-soddisfazione del volere (cioè il dolore) per la sua propria natura deve sempre pervenire immediatamente alla coscienza, perchè la volontà non può volere il non-appagamento di sè stessa; laddove la soddisfazione (cioè il piacere) vi perviene, non immediatamente, ma solo quando, col paragone di esperienze opposte, l'intelletto abbia appreso a conoscere come anche la soddisfazione discenda in tutto o in parte dall'esterno e sia un'immancabile conseguenza del volere. Nonostante questa critica, la verità della teoria dello Schopenhauer non rimane praticamente scossa. Infatti, sulla base di argomenti fisiologici, si può provare

che in realtà il dolore predomini di gran lunga sul piacere. Anzitutto giova lumeggiare il diverso rapporto che la teoria dell'esaurimento nervoso ha col piacere e col dolore.

Se prescindiamo dal totale smussamento della sensibilità nei dolori estremi, considerando il dolore ed il piacere *positivi o diretti* si verifica la legge che il dolore, prolungato, si aggravi, il piacere si renda uniforme e noioso; mentre vale il fatto inverso per il dolore ed il piacere *indiretti o negativi*. Sennonchè il piacere derivante dalla cessazione di un dolore (per es. del mal di denti) non compensa interamente il dolore stesso; e n'è causa il fastidio prodotto dall'essersi lungamente sopportato il dolore, fastidio che opera in pregiudizio del piacere; laddove, per il piacere che si estingue, l' interesse già ottuso per la stanchezza produce in noi uno stato d'indifferenza. Dato poi che molti piaceri derivino dalla cessazione di un dolore, convien riconoscere che nessun uomo vorrebbe comprar un piacere a prezzo di un dolore perfettamente eguale: il che prova non esservi compenso tra due quantità eguali di piacere e di dolore, che occorre un grado di piacere maggiore per fare equilibrio ad una pena, e che il coefficiente necessario a stabilire l'equivalenza non è l'unità. In conclusione, pur lasciando saldo il principio, che piacere e dolore in generale differiscano tra loro come il positivo ed il negativo della matematica, in modo che è indifferente qual segno si dia all'uno e quale all'altro; è d'uopo confessare che, ad eccezione dei

piaceri fisiologici, estetici e scientifici, sia appena possibile ritrovare un godimento non fondato sulla liberazione da un dolore antecedente.

Ma, per dar la prova a-posteriori dell' eccedenza che per l'uomo, preso come individuo, ha la somma delle pene su quella dei piaceri, è necessario fare un bilancio dei fattori della vita (stati, attività, opinioni, cognizioni e disposizioni di sentimento). Vi son beni, come la salute, la gioventù, la libertà, l'agiatezza, che non hanno se non un valore negativo, come assenza della malattia, della vecchiaia, della schiavitù, del bisogno. Il lavoro, quantunque giovi a riempire il vuoto dell'esistenza, per sè stesso è un male, tanto che ci riesce sopportabile unicamente in vista del riposo futuro. La fame e l'amore, due potenti leve del viver civile, sono, in relazione all'individuo, fecondi assai più di male che di bene. Che cosa infatti sono i piaceri positivi del palato in confronto degli orrori della fame, per cui periscono milioni di individui? L' amore poi, che, disgiunto dal godimento fisico, è una pura illusione, quand'anche sortisca il suo esito nell'unione coniugale, produce inevitabili disinganni, via via che l' abitudine del possesso e lo scoprire che noi facciamo di nuovi difetti nella persona amata, per tacere di altre cause più gravi, come l' infedeltà, distruggono in tutto o in gran parte le gioie che avevamo sognate, rivelandoci l'astuzia ordita dall'Incosciente per propagare la specie. Alla stessa conseguenza menano la compassione, l'amicizia, l'allevamento della prole, il sen-

timento dell'onore, la vanagloria, il desiderio di fama, l'ambizione del dominio. Il sentimento religioso, che per alcuni pochi eletti è fonte d'ineffabili dolcezze, per il maggior numero è accompagnato dai rimorsi della coscienza e dalla lotta coi sensi; inoltre, se ben si guardi, consiste in una pura illusione, attesochè l' individuo non può mai rompere la sua angusta cerchia per elevarsi fino all' Assoluto. L' esistenza poi dell' immoralità e dell' ingiustizia, non essendo controbilanciata dalle virtù positive come la beneficenza (poichè questa, oltre al fatto che suppone mali da riparare, esige sacrifizi da parte del benefattore e umiliazione da parte del beneficato), è un motivo che viene di continuo a scemare il benessere umano. I piaceri positivi dell' arte e della scienza, privilegio di pochissimi sperduti tra la folla enorme dei dilettanti, vengono in gran parte attenuati dalla fatica dell' apprendere, dalle noie, dalle amarezze, dall'invidia ecc. La ricchezza e il danaro avrebbero un reale valore se i piaceri ai quali aprono la via non fossero illusorii; e poi quanti fastidii non procacciano a chi cerca di acquistarli! Nè sono da tenersi in conto di beni positivi la comodità e la sicurezza, che derivano dall'esser privi d'incomodi e timori. La speranza infine, benchè non abbia carattere negativo, si risolve in un'illusione, che il raziocinio a poco a poco distrugge.

Tutte queste considerazioni fanno sì che l'autore concluda per un bilancio passivo della felicità di ogni

individuo. A misura che cresce la sensibilità, cresce la miseria dell'esistenza: laonde, come più felice dell' uomo di genio è quello che ha ottuso il sentire, così anche più felice dell'uomo è l'animale, più del cavallo il pesce, più del pesce la pianta (1).

Quanto abbiamo esposto finora concerne il primo stadio dell'illusione: ed è questa la parte che della critica hartmanniana c' importava riassumere, come quella che offre le maggiori consonanze con le dottrine italiane. Benchè l'autore modifichi alquanto la teoria dello Schopenhauer, ammettendo un certo numero di piaceri positivi, nondimeno egli concepisce pur sempre la vita dei sentimenti come un semplice accessorio della volizione; ma la modificazione introdotta non conferisce punto alla coerenza della teoria, essendo impossibile conciliare il carattere positivo del piacere colla dipendenza dei sentimenti dal volere. Giacchè, se il piacere suppone la volontà, sia pure sotto la forma inconsciente, ne segue di necessità che la soddisfazione in cui esso consiste debba sempre nascere da uno stato anteriore di desiderio, che naturalmente è penoso (2).

(1) Per le dottrine dell'Hartmann mi riferisco specialmente alle seguenti opere: *Philosophie des Unbewussten*, Berlin, 1874, s. 655 u. f.; BONATELLI, *La filosofia dell' inconscio*, Roma, 1876; MASCI, *Pessimismo*, Padova, 1884; FAGGI, *La filosofia dell'incosciente*, Firenze, 1890.

(2) Cfr. SULLY, *Le pessimisme* (trad. franç.), Paris, 1893, p. 208.

Il modo poi onde l' Hartmann applica la teoria dell'esaurimento nervoso, dicendo che esso attenua il piacere positivo e accresce il dolore positivo, offre chiare analogie con quello che già prima era stato tenuto dal Maupertuis e dal Verri: sennonchè, quando egli avverte che il piacere, nel caso che sia la cessazione di uno stato penoso anteriore, duri meno del sentimento opposto, si allontana dal Verri, il quale notava che ogni piacer morale suppone una quantità almeno uguale di dolore sofferto. Come si vede, sebbene in taluni punti l' Hartmann dissenta dai suoi precursori italiani, pure in fondo ei ne accetta i risultati, perchè s' ingegna di trovare una base fisiologica all'affermazione pessimistica della prevalenza dei dolori sui piaceri. S' avvicina poi ancor più ai nostri nel bilancio che fa della vita. In appresso terremo proposito speciale di quest'ultimo punto; ma intanto non vogliamo dissimularci un divario profondo che ci toglie di spinger tropp' oltre il parallelo. Abbiamo detto che l'Hartmann considera la felicità come illusoria, non soltanto nella vita futura, ma anche nell'avvenire del progresso umano. I nostri invece, come s' è visto, rimangono a gran distanza da tali estreme negazioni. È vero che l'Hartmann concilia il pessimismo endemonologico dello Schopenhauer con l'ottimismo teleologico dell'Hegel, restituendo il loro valore agl' istinti morali e riponendo il principio dell'etica nel far sì che i fini dell' Inconscio diventino i fini della propria coscienza,

giacchè « non si può cooperare al compimento del processo cosmico, in cui si annichilerà il volere, se non dedicandosi alla vita e persuadendosi che il dolore è altrettanto inevitabile quanto la morte ». Sennonchè questa nuova concessione che l'autore ha fatta alle tendenze eclettiche onde è informato il suo sistema, non giova punto ad eliminare le contradizioni del pessimismo e a rialzarne le sorti; laddove i filosofi italiani, benchè inferiori all'Hartmann in robustezza speculativa, compensano tale difetto con lodevole temperanza di conclusioni.

CAPITOLO TERZO

ESAME CRITICO

Concetto e definizione del piacere e del dolore secondo le dottrine italiane.—Classificazione ed essenza.—Relazione tra il piacere e il dolore: se il piacere sia negativo.—I dolori vaghi e innominati.—Spiegazione dei piaceri estetici.—Finalità biologica e sociale del dolore. — Interpretazione eudemonistica della funzione volitiva.—Bilancio dei piaceri e dei dolori.

A voler chiarire i mutui rapporti, il carattere e il valore delle dottrine edonistiche italiane, è necessario un esame sintetico e critico, il quale serva di complemento e d'integrazione all'analisi da noi fatta.

Cominceremo dal concetto generale dei piaceri e dei dolori. Bisogna convenire che su questo punto i nostri non pecchino di eccessiva precisione. Sotto la vaga denominazione di piaceri e dolori, il Genovesi riunisce e sensazioni e rappresentazioni e sentimenti, semplici o composti, ed emozioni (fame, sete, caldo, freddo, amore, disprezzo, timore, amicizia, ira, odio, crudeltà, avarizia, ambizione, speranza, ecc.). Anche l'Ortes cade nello stesso errore, benchè segua un ordine diverso; nè più preciso è il Verri, il quale adopera indifferentemente i termini sensazione e sentimento. Non si esprime chiaramente neppure il Briganti, benchè egli giunga in certo modo fino a distinguere sensazione da sentimento. Quest'incertezza

di linguaggio non deve però farci meraviglia, essendo comune a tutti i filosofi anteriori al Kant, i quali non assurgono ancora alla distinzione fondamentale della funzione del sentire da quella del conoscere e del desiderare.

Veniamo alla classificazione e all'essenza dei sentimenti. Concordano i nostri autori nel ridurre i piaceri e i dolori a due categorie: 1ª *fisici* (Verri, Briganti), o *di senso* (Ortes), o *del corpo* (Genovesi); 2ª *morali* (Verri, Briganti), o *dell'animo* (Genovesi), o *di opinione* (Ortes). Questa distinzione apparisce ingenua al lume della psicologia contemporanea, la quale, ravvisando nel sentimento un fatto di coscienza, dunque essenzialmente psichico, per quanto legato ad un corrispondente processo fisiologico, ritiene spiegata la differenza dei sentimenti con la diversità degli elementi conoscitivi che sono a loro congiunti (1). Più esattamente aveva notato il Maupertuis che ogni piacere o dolore si riferisce all'anima. L'Ortes e il Verri concordano nello spiegare i dolori morali col timore (il più delle volte immaginario) e quindi nel risalire all' azione della memoria. Su questo punto bisogna riconoscere che il Verri ha superato di gran lunga l'Ortes, dando pieno svolgimento ad un concetto appena accennato dal suo predecessore. Concordano poi il Verri ed il Briganti nello spiegare il piacere morale colla speranza. Le analisi larghe ed acute dell'economista milanese ci provano abbastanza che

(1) Cfr. Höffding, *Psychologie*, Leipzig, 1893, S. 305.

egli ha saputo intuire chiaramente, assai prima dell' Herbart, la parte che nella produzione dei sentimenti spetta all' associazione delle idee (1). Anche nel descrivere l' essenza del dolore e del piacere il Verri supera in profondità d' osservazione tutti gli altri. Il Genovesi, dicendo che il piacere è la *coscienza* chiara della cessazione del dolore, parrebbe riferirsi alla teoria che fa del sentimento un'attività particolare della forza conoscitiva (Aristotele, Locke), benchè a quest'affermazione contradica altrove, identificando il sentimento col desiderio. L' Ortes nella sua definizione si riferirebbe all'opinione di Aristippo, che designò il piacere come un movimento blando, il dolore come un movimento brusco. Nessuno però meglio del Verri ha intraveduto i fenomeni concomitanti la base fisiologica della tristezza e della gioia, tanto ben chiarita oggi grazie alle indagini del Lange e del Dumas. Egli infatti dice: « Sembra che il dolore sia un *rannicchiamento* forzato del nostro animo, e che la gioia che gli succede, qualora cessi rapidamente, sia una *espansione* dell'animo istesso che ripiglia il suo elaterio, e si dilata sugli oggetti più remoti » (§ VII). Per quanto il linguaggio lasci a desiderare in precisione filosofica, non si potrà negare che il Verri ha qui avuto un lampo del prin-

(1) VERRI, *Discorso*, § II: « Ai piaceri e dolori fisici ogni uomo anche rozzo e selvaggio è sensibile; ai piaceri e dolori morali quanto più dirozzato dalla educazione, cioè quanto è maggiore la folla delle idee che ha aggiunto alla propria esistenza ».

cipio scientifico, oggi dimostrato, che la gioia è la coscienza degli effetti arrecati nel nostro organismo dalla dilatazione dei vasi; la tristezza, la coscienza degli effetti arrecati dalla contrazione dei vasi stessi (1).

Consideriamo ora la relazione che i nostri economisti fanno spiccare tra il piacere e il dolore. La concordanza è qui generale. Il piacere è sempre la cessazione di un dolore, quindi è *negativo*, mentre il dolore è positivo. Nessuna originalità si riscontra a questo proposito nel Genovesi, il quale svolge la sua tesi empiricamente, ispirandosi alla dottrina epicurea e a quella del Leibniz, ma supponendo già dimostrato nella definizione del dolore e del piacere quanto trattavasi di dimostrare. Il lato più interessante, ma non certamente nuovo, della sua teoria è la colleganza che egli scorge tra il sentimento e la tendenza. Quanto all' Ortes, è visibile il modo leggiero con cui procede nella sua dimostrazione. Non vi son forse altri piaceri all' infuori di quelli che consistono nell' allontanamento dei dolori prodotti dall' eccesso o dal difetto dell' attività organica? Il piacere non può talvolta accompagnare delle attività non capaci di eccesso? Non vi sono degli stati di coscienza che non diventano mai dolorosi per eccesso? (2) Nè d'altra parte è giusta l'inferenza della

(1) LANGE, cit. dal FAGGI, in *Principii di psicologia moderna*, Palermo, 1895, II, 75.

(2) Vedi in proposito la teoria edonistica dello SPENCER in

negatività dei piaceri dal solo fatto di una relazione che possono avere con le condizioni precedenti o contemporanee dell' esperienza individuale. A titolo siffatto potremmo legittimare ugualmente la negatività dei dolori. Uno svolgimento assai più compiuto e sistematico della teoria è incontestabilmente quello del Verri, il quale aggiunse tal copia di elementi originali, che al suo nome principalmente restò legata la dottrina. I suoi precursori avevano detto semplicemente che il piacere non è altro se non una cessazione del dolore. Il Verri osserva: non basta; è d' uopo correggere la definizione e dire che il piacere consiste in una *rapida* cessazione del dolore. E infatti la correzione era indispensabile, ad evitare la conclusione paradossale che ogni cessazione di dolore sia un piacere: il che è contrario all' esperienza, perchè « dei dolori morali che insensibilmente si annientano senza sentimento di piacere, ne abbiamo una schiera assai grande e sono tutti quelli che il tempo solo fa cessare (1) ». Il dolore di uno sposo rimasto vedovo si va gradatamente

Principes de Psychologie, t. I, chap. IX. Lo Spencer mostra p. es. che non son dolori positivi le sensazioni olfattive più sgradevoli e neanche i sapori più ripugnanti; mostra altresì chè gli stati di coscienza provenienti dai centri non diventano quasi mai dolorosi per eccesso. Il piacere accompagna in generale le attività medie: lo Spencer è qui d' accordo con Aristotele.

(1) *Discorso*, § IV.

mitigando senza dar luogo ad alcun piacere, bensì alla calma. Una volta ammesso questo principio, dovrebbe anche ammettersi la conseguenza che ne deriva, cioè una perfetta compensazione d' intensità tra il dolore cessato e il piacere che gli subentra: il che è stato negato da alcuni, specialmente dall' Hartmann (1). Il Boccardo poi, discutendo l' opinione del Verri, la trova in contradizione coll'esperienza, giacchè, se il piacere non fosse che un compenso per equilibrare il dolore, la maggior saviezza consisterebbe nell' astenersi, per quanto è possibile, dal piacere, onde non anticipare la pena; mentre invece sta il fatto che l' uomo, onde procurarsi un piacere, incontra volenteroso ogni fatica necessaria a conseguirlo (2). Sennonchè il Verri avrebbe potuto replicare che, avendo egli posta come radice dei piaceri morali la *speranza*, questa è sorgente di continui errori, coll' ingrandire oltre misura il valor del piacere da conseguirsi. Gli uomini in ciò sarebbero inconsapevolmente vittime di una perpetua illusione; e questa illusione appunto opera, come si dirà appresso, nel bilancio dei piaceri e dei dolori. Ma che il Verri avesse torto nel far consistere il piacere in una rapida cessazione del dolore, e che

(1) La legge poi che non si possano mai aver due piaceri morali contigui, è stata combattuta specialmente dal Faggi (*Per la psicol. del dolore*, pag. 32).

(2) *Nuova Enciclopedia Italiana*, Torino 1889, art. *Piacere*.

in generale abbiano torto quanti sostengono la negatività dell' uno e la positività dell' altro, non è lecito ormai dubitare. Anzitutto, il parlar di negativo e di positivo a proposito dei sentimenti, è un linguaggio privo di senso. Ogni fatto psichico, e perciò ogni sentimento, non può mai esser negativo, ma in sè e per sè, come uno stato reale della coscienza, è sempre positivo. Anche la gioia illusoria o immaginaria è una gioia reale, allo stesso modo come le allucinazioni dolorose son dolori solidi e reali (1). Se poi con i termini positivo e negativo e negativo s' intende solo indicare la realtà o la non realtà dell' oggetto di un sentimento, e perciò alludere, non già al fatto psichico sentito ma alle condizioni o ai precedenti di esso in quanto concepiti, allora si potrà anche il dolore, in relazione allo stato normale, considerare come una negazione del piacere (2). Comunemente anzi si tende ad esprimere nella forma negativa il dolore e nella positiva il piacere. Questo, secondo il Wundt, non è un caso, ma trova la sua ragione più plausibile nell' affinità psicologica dei sentimenti dolorosi e della funzione logica della negazione. Come la negazione respinge un' affermazione ammessa come possibile, così il

(1) Höffding, *Psychol.*, S. 296.

(2) Cfr. Trojano, *Ricerche sistematiche per una filosofia del costume*, Napoli 1900, p. 176; Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, Paris 1865, pp, 243-246.

sentimento spiacevole s' allontana dall' obbietto che suscita il dolore (1). — Quando poi si dice che il piacere è una rapida cessazione del dolore, si viene con ciò stesso ad ammettere una trasformazione d' energia secondo un rapporto causale. Difatti lo stesso Verri dalla sua definizione ricava questa conseguenza, che il piacere può essere energico, perchè concentrato in pochi istanti, ma non in quantità maggiore di quella che ha fatta cessare giacchè la somma totale distesa per lo spazio di tempo che si è sofferto il dolore, non può osser minore dell' effetto. Orbene, questa concezione è superficiale ed ingenua. Giacchè, se il dolore sta nel sentire una depressione di energia vitale e il piacere nel sentire un aumento della medesima, entrambi si potranno riportare a un punto neutro; e perciò la cessazione del dolore non potrà produrre se non uno stato d'indifferenza, laddove il piacere deriverà solo dalla reintegrazione degli stati organici normali e dall' accrescimento della nostra energia (2). Il Ribot poi stima, e forse è nel vero, che il piacere e il dolore siano due sentimenti, non antagonistici ma concomitanti e solo differenti nel grado. Il ritmo fondamentale della vita implica un processo integrativo e un processo disintegrativo,

(1) Wundt, *Ethik*, Stuttgart 1892, S. 29-30.

(2) Horwicz, cit. dal Cesca, *Die Lehre der Natur der Gefühle*, S. 164.

i quali oscillano intorno a una media, come il piacere e il dolore intorno ad uno stato creduto neutro. Non vi sarebbe dunque trasformazione, ma una specie di somma algebrica, in cui i segni *più* e *meno* corrisponderebbero alle modificazioni nutritive (1).

Più geniale degli altri apparisce il Verri anche in quella parte dove ricorre ai dolori innominati per ispiegare quei sentimenti piacevoli, di cui non si conosce esattamente l'origine. Certo su questa via era stato preceduto dal Genovesi, il quale aveva applicato un concetto del Locke e del Leibniz a proposito dei piaceri intellettuali. Ma il Verri, fecondando quel concetto e svolgendolo in tutta la ricchezza delle sue applicazioni, fa, di codesti dolori innominati, un'analisi in cui si ammira finezza psicologica non comune.

Così egli nota che le parti di noi meno avvezze al tatto ci cagionano sempre delle sensazioni annebbiate ed equivoche; osserva che ogni uomo ha quasi sempre seco qualche dolore di questa natura, perchè ogni uomo ha per esempio, qualche viscere sproporzionatamente grande o angusto, qualche corpo estraneo, o nel fiele o nei reni ecc. Indi quei dolori che ci rendono afflitti senza darci un'idea locale di patimento, e formano, vagamente sì ma realmente, il nostro malessere, l' *Uneasiness*, quello

(1) Ribot, *La psychologie des sentiments.* — Paris 1896 — chap. III.

che noi diciamo tedio , noia , inquietudine , malinconia.

Ora chi paragoni questa concezione con quella che gli psicologi più recenti hanno formulata intorno al *sentimento generale* o senso della vita, notando che il benessere e il malessere nelle loro varie gradazioni e sfumature dipendono da un insieme di cause organiche indistinte e determinate solo dal fatto che un organo qualunque fa sentire la sua influenza predominante , senza però annunziarsi chiaramente alla coscienza (1) ; farà merito al Verri di una chiaroveggenza che, se non ci porge ancora il preciso dato scientifico , ne dà certo una felice anticipazione.

Quanto poi alla parte che avrebbero i dolori vaghi nella produzione dei piaceri estetici, non si potrà negare che, sebbene le osservazioni del Verri siano alquanto esagerate, pure contengono un fondo di verità, che la psicologia dell'arte moderna ha confermato interamente. Un critico sagace nota a questo proposito : « Che le impressioni dolorifiche vaghe e indefinite derivanti da qualche più o meno lieve impedimento nelle funzioni dell'organismo, possano contribuire a far cercare il sollievo rigeneratore dell'Arte, la quale perciò si dice così adatta a far passare lo spleen, la malinconia, le tristi preoccupazioni, puó esser vero, e vogliamo anche concedere al Verri che nel sorgere delle Arti Belle abbia

(1) Höffding, Op. cit. 309-310.

avuto più parte il bisogno di calmare il dolore, che non quello di manifestare il piacere o la gioia. La redenzione estetica, di cui parlano tanto i Pessimisti, non è certo una metafora, è un'espressione che corrisponde alla realtà. Ma, domandiamo al Verri, il contenuto dei piaceri artistici si esaurisce solo nella negazione di quei dolori indeterminati, dei quali abbiamo or ora discorso? È lo stesso per chi soffra dolor di capo prendere un grammo di bromuro o andare a sentire il *Lohengrin* o l' *Otello*? I piaceri estetici non segnano invece un'elevazione reale al di sopra dello stato di perfetta indifferenza, non hanno un contenuto loro proprio, che non ha nulla da fare colla negazione di qualsivoglia dolore antecedente? Le impressioni sgradevoli di cui parla il Verri, possono servire da assillo per la ricerca del piacere estetico, non già che il contenuto di questo debba dipendere dal contenuto di quelle, come il negativo dipende dal positivo » (1). La teoria del Verri ha il difetto di essere troppo angusta, troppo materialistica. Senza voler negare l'importanza che ha l'elemento biologico nella produzione dei piaceri estetici, si può asserire che la radice del bello e dell'arte non è nel dolore, come non è nell' amore e nella scelta sessuale. Anche se estendiamo, come fa il Verri, i cosiddetti dolori innominati, dal significato di malessere puramente fisiologico a quello più largo ed elevato di noia o dispetto generato nell' artista da

(1) Faggi, *Per le psicol. del dol.*, 33-34.

una società incapace di comprenderlo, o di amor proprio offeso anche leggermente; anche, se come il Trojano, che accusa il Verri d'indeterminatezza, facciamo appello alla sete dell' ideale, al malcontento della realtà positiva che è sempre frammentaria e imperfetta, alla fantasia che, rompendo le catene dello spirito, lo ingrandisce e gioconda; non par che ne risulti dimostrata la negatività dei piaceri estetici: perchè la noia, o l'amor proprio offeso, o la scontentezza del finito, se possono servire di stimolo alla ricerca o alla creazione del godimento estetico, hanno sempre un valore troppo ristretto perchè bastino a determinarne l'origine e lo svolgimento. Molto più accettabile ci sembra la dottrina già sostenuta dall'estetica tedesca e poi svolta dallo Spencer, la quale, ravvicinando l'arte al giuoco, trova in essa il libero esercizio di un lusso delle forze (Schiller), di energie esuberanti che non siano state impiegate nella lotta per l'esistenza e quindi non si riferiscano immediatamente alla conservazione dell'individuo e della specie. Il Kant giustamente derivava il compiacimento estetico dalla mutua eccitazione dell' intelletto e della fantasia: l'intelletto dà il motivo della creazione artistica, la fantasia lo riveste delle sue forme (1). L'arte è attività spontanea. Il fatto o il piacere estetico non è, come l'ha immaginato il Verri, l'equivalente meccanico di un' impressione dolo-

(1) Cfr. Masci, *Lezioni di Psicologia: Teoria dei sentimenti.* 1897-98 (litogr.) pag. 258 e segg.

rosa antecedente, vaga o definita che sia. Questa può, in molti casi, valere come stimolo, non già come condizione *sine qua non*, mancando la quale verrebbero a mancare *ipso facto* il sentimento e il prodotto artistico, i quali invece si svolgono anche in maniera del tutto spontanea e disinteressata, per via di un dinamismo intellettuale, che è fonte inesauribile di gioie pure, energiche, superiori alle semplici compensazioni negative. Certo: « Elaborando le impressioni, l'uomo si *libera* da esse. Le distingue, le distacca, le oggettiva: e domina così quei fatti, dai quali sarebbe altrimenti dominato e soverchiato. La funzione liberatrice e purificatrice dell'arte è un altro aspetto del carattere suo di attività » (1). Senza la morte di Beatrice e senza l'esilio di Dante, non avremmo la Divina Commedia, o avremmo almeno un poema assai diverso. La letteratura italiana, che di tanta parte dei suoi capolavori è riconoscente agli strazii di chi li compose, dall'esilio di Dante all'infelicità di Leopardi, va debitrice d'un capolavoro, come *Le mie prigioni*, alle inaudite sofferenze d'un' anima gentile (2). Il Goethe stesso confessava d'avere scritto *I Dolori del giovane Werther* per liberarsi da quella malattia dello spirito,

(1) Croce. *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione o linguistica generale*. Napoli 1900, p. 17.

(2) D'Ovidio, nel proemio alle prose e tragedie scelte del Pellico' Milano, 1898.

che seppe con tanta finezza tradurre nel suo romanzo. E gli esempii si potrebbero facilmente moltiplicare.

Tuttavia, chi vorrebbe trarre da essi quelle conseguenze estreme a cui il Verri e lo Schopenhauer sono arrivati? Chi ad essi non saprebbe contrapporre in buon numero esempii di poeti e d'artisti, la cui attività creativa non fu promossa da reali dolori? Chi vorrebbe sul serio trovar l'antecedente di un dolore fisico o morale per i capolavori di Orazio, del Boccaccio, dell' Ariosto, del Folengo, del Manzoni? Chi per quelli del Rossini e del Verdi? Come l'uccello canta per cantare, così il vero artista compone anche senza il menomo impulso di un sentimento spiacevole. Alla formazione dell'opera d'arte concorrono elementi svariatissimi, che è eccessivo ridurre tutti alla categoria dei dolori. Ma il Verri, ammesso come indubitato per le belle arti il principio che dai dolori nasca ogni spinta a conoscerle, a coltivarle, a ridurle a perfezione; ammesso pure che un organismo robusto non sia capace se non di emozioni superficiali, mentre invece chi soffre qualche dolore, per il grado più acuto e squisito della sua sensibilità, può e dedicarsi con passione ad un'arte e associarsi attivamente al lavoro dell'artista; ne ricava la conseguenza, vera, secondo lui, per tutte le belle arti, che la grand' arte consiste a sapere con destrezza distribuire allo spettatore delle piccole sensazioni dolorose, a fargliele rapidamente cessare, e

tenerlo sempre animato con una speranza di aggradevoli sensazioni, a tacere le idee intermedie lasciando fare qualche cosa alla fantasia dello spettatore (1).

Anche qui è manifesta la preoccupazione che ha il Verri del suo postulato, l'unilateralità delle sue vedute. Che un organismo sofferente possa meglio di un organismo robusto essere suscettivo delle più delicate emozioni artistiche, può anche esser vero, benchè tale giudizio sia più applicabile all'arte moderna che all'antica; ma, espresso così assolutamente, va incontro a diniеghi e limitazioni senza numero. A tacere dell'arte greco-romana, quanti esempii non occorrono, e nell'epoca medievale e nella moderna, di poeti ed artisti sani per eccellenza, come Dante, Leon Battista Alberti, Leonardo, Michelangelo, il Goethe, Victor Hugo ed altri moltissimi, che possiamo contrapporre al Leopardi, al Poe, al Baudelaire, al De Musset, al Lenau, ai De Goncourt? E poi: il raffinato, il decadente, l'alessandrino, in molti casi, più che a tendenze patologiche originarie, son dovuti o all'esercizio continuato dell'arte stessa, o a pregiudizii di cenacolo, ovvero anche a posa: onde si corre il rischio di scambiare per nativo ciò che non è altro se non un prodotto seriore e fattizio.

Quanto poi all'applicazione che il Verri crede poter fare del suo principio alle arti belle, essa, entro certi limiti e in un certo senso, è accettabile, ma

(1) *Discorso* § IX.

non già come una riprova logica del suo assunto. In ogni arte — come insegnano le dottrine più riputate in psicologia — (1) regna la legge essenziale del ritmo, come forma logica dell'unità nella varietà: ed essa può ottenersi in più modi, con disposizioni, combinazioni, opposizioni ecc. Il sentimento estetico racchiude sempre, secondo il Wundt, ma in maniera inconsapevole, un certo paragone ed una certa misura delle impressioni, quindi è soddisfatto quando si scorge un'armonia, e maggiormente quando l'armonia coesiste con la varietà. Un caso speciale dell'unità nella varietà è la simmetria. S'intende perciò da questo che l'aritmico e l'asimmetrico non hanno in sè stessi il potere di svegliare la emozione estetica, ma lo stato doloroso che ne è la perfetta antitesi. Quello che non si può revocare in dubbio è che l'uniformità e la simmetria monotona, producendo noia, vanno temperate e corrette con quei contrasti, che e nelle arti figurative e nella musica e nella poesia vengono ad ingenerare una bella varietà senz'alcuno scapito dell'unità fondamentale. In questo senso il giardino di Aristippo, descritto dal Verri, e il giardino inglese riescono più attraenti di un giardino geometricamente disegnato e ripartito; in questo senso, come osserva il Verri, e già prima di lui aveva osservato il Castiglione (2), certe dis-

(1) Masci, Op. cit. 258 e segg.

(2) Il *Cortegiano*, libro I, cap. 28.

sonanze opportune fan sì che una musica non ci si renda intollerabile; e uguale effetto producono in poesia certi versi aspri, e in pittura « alcune ombre più crude, alcuni tratti di pennello studiatamente strapazzati ». Il sentimento del contrasto è uno dei più alacri fattori dell'impressione estetica, perchè suscitato, non solamente nella sfera superiore del drammatico, del sublime e del comico, ma eziandio nelle eccitazioni estetiche elementari. Un altro sentimento, che vien suscitato a preferenza dalle arti del successivo, è l'aspettazione; e anche sotto questo rispetto ha ragione il Verri a dire che la grande arte consiste nel tener animato lo spettatore con una speranza di aggradevoli sensazioni. Neppure ha torto il Verri quando nota che è un' arte sagacissima quella di lasciar fare qualche cosa allo spettatore, perchè ognuno, risvegliando le idee più analoghe a sè medesimo, agisce sulla propria sensibilità più efficacemente di quel che farebbe se l'artista volesse determinare l' impressione. Sennonchè questa proprietà così evidente dell'arte non dipende dalla negatività del piacere, bensì dalla simpatia, che è un fattore importantissimo del compiacimento estetico. A misura che l'arte condensa qualla vita che rappresenta, essa diviene suggestiva: e quello che dice, prende valore da quel che fa pensare e sentire, dalle idee, dalle immagini e dai sentimenti che riesce ad evocare. Quanto più l'opera d'arte sarà in grado d'interessarci, quanto più farà che il lettore o l' uditore o lo spettatore si associi simpati-

camente al lavorio dell'artista, tanto più essa avrà conseguito il suo effetto. « La prima simpatia che si genera nel gustare un opera d'arte è quella che deriva dalla percezione della somiglianza dell' immagine in essa contenuta con quella che della cosa rappresentata abbiamo noi stessi » (1). In tal modo accade che noi diventiamo quasi i collaboratori attivi dell' artista. — Concludendo: il Verri ha intraveduto parecchie verità feconde in materia d' estetica, ma le ha interpretate in maniera paradossale, volendo farne dei corollarii al suo ipotetico principio.

Un altro punto su cui la concordanza tra i filosofi italiani è quasi generale e che il loro pensiero ha lumeggiato assai efficacemente, è la finalità del dolore, alla quale si connette strettamente la sua funzione economica e sociale. Oggi l'importanza biologica del sentimento è riconosciuta dai migliori psicologi. Una volta si adottava in ciò una spiegazione tutta metafisica, riguardando il dolore come un benefico dono della Provvidenza o della Natura; ai nostri giorni invece, soprattutto dai filosofi evoluzionisti, si procede per una via diversa, collegando il *perchè* di quei due sentimenti alle condizioni di esistenza dell'animale. Il piacere e il dolore, — nota a questo proposito l'Ardigò, — ossia la soddisfazione e il disgusto, sono niente altro che stati, positivo il primo e negativo il secondo, di un medesimo

(1) MASCI, op. cit., p. 274.

che della coscienza. E sono indispensabili alla effettiva produzione dei movimenti volontari dell'animale, secondo il suo bisogno. Nel piacere la rappresentazione muove il volere inattivo; nel dolore lo frena e lo sospinge in senso opposto. Il dolore ha inoltre nell'animale un'altra funzione, serve da valvola di sicurezza, sforza l'animale a smettere la funzione divenuta esiziale e a conservare perciò l'organo (1). Certo la concomitanza del piacere e di ciò che è utile alla vita, del dolore e di ciò che la minaccia, non è senza eccezione; ma, come ha provato lo Spencer, molte eccezioni sono un risultato della civiltà, altre sono di carattere puramente individuale. Nell' antitesi tra il piacere ed il dolore convien riconoscere un'espressione dell'antitesi tra l'incremento ed il rallentamento del processo vitale: in questo senso essi hanno valore di sintomi, non già di profeti. — Ma se in questo giudizio sulla funzione biologica del piacere e del dolore la moderna psicologia è d' accordo col Genovesi e col Verri, l'accordo non è altrettanto perfetto sul carattere primitivo ed eccitante del dolore. Il Genovesi, collegando il sentimento alla tendenza, affermava che il piacere, per la sua natura quiescente, non può essere nè primitivo, nè motivo, come il dolore, che è fonte d'ogni attività umana. Il Verri poi, mostrando più esplicitamente la grande efficacia del dolore non solo per la con-

(1) Cfr. *La morale dei positivisti*, vol. III delle *Opere filosofiche*, p. 70 e segg.

servazione e lo sviluppo dell'individuo, ma anche per il progresso dell'umanità, e collegando anch' egli il sentimento alla tendenza, riduceva tutti i fenomeni della sensibilità alla fuga dal dolore. Or quanto all'apparizione cronologica del dolore nella coscienza (che è, nota il Ribot, una semplice questione di psicogenesi), mentre alcuni, come il Descartes e il Bouillier, sostenevano la priorità del piacere, la gran maggioranza è favorevole alla tesi contraria, crede cioè che la vita consciente s'inizii col dolore. Le esperienze fatte sulla vita psicologica del bambino confermerebbero le acute osservazioni del Verri intorno alle sensazioni del neonato. Non avendo gli organi dell'infante, nel primo schiudersi alla vita, raggiunto ancora il necessario grado di tonicità per adattarsi all'ambiente esterno, è inevitabile che la respirazione polmonare, le sensazioni visive ed uditive, ogni funzione speciale debba recare con sè una serie d' impressioni sgradevoli, che trova la sua diretta manifestazione nei gemiti e nelle grida (1). Osserva però uno studioso: « Il piacere è forma secondaria e richiede la determinatezza, l' esercizio di sensi specifici, laddove, a sentire il dolore in forma di malessere, basta il senso vitale. Chi paragoni il dolore della fame e i dolori viscerali col nessun piacere del gusto negli animali che ingoiano il cibo senza quasi masticarlo e l'inconscienza di una buona digestione,

(1) FAGGI, opusc. cit. 18-19. Si badi però che il Preyer, citato dal Ribot, rifiuta al grido ogni significato affettivo.

vedrà anche da ciò come il dolore sia il primo e fondamentale » (1). L' Höffding invece tiene opinione contraria. Egli, pure ammettendo, che, per il suo valore pratico, il sentimento del dolore è stato molto più esattamente studiato che quello del piacere (per il quale ci mancano i motivi ad esaminarlo nelle sue condizioni e nelle sue cause) stima probabile che il primo sia più chiaro e determinato del secondo, e che, per la sua connessione intima con ciò che danneggia o minaccia la vita, non possa avere il carattere di fondamentale e positivo, come pretende lo Schopenhauer (2).

Noi crediamo che il filosofo danese abbia ragione. Anche a voler consultare il semplice senso vitale, troviamo in esso già annunziata la polarità del piacere e del dolore; quindi non crediamo si abbia il diritto di presumere la necessità che il solo dolore, e non anche il piacere, vada congiunto al senso vitale; e per conseguenza che il primo di quei due sentimenti sia meno determinato del secondo. E se è vero che al normale svolgimento delle funzioni organiche va legato un sentimento di benessere, neppure comprendiamo come possa innalzarsi il dolore, anzichè il piacere, a forma fondamentale di emozione. Per concludere: che negli albori della vita organica, le sensazioni comincino a manifestarsi

(1) Trojano, op. cit p. 153.

(2) Op. cit. S. 395.

con un tono spiacevole e che perciò il dolore abbia una priorità psicogenetica, non intendiamo negarlo, specialmente perchè le funzioni del bambino, dovendo prima di accomodarsi alle condizioni esterne, incontrare quasi sempre un ostacolo più forte di quel che possono superare, è difficile che si compiano in modo perfettamente normale; ma che il dolore mantenga un carattere primario e fondamentale anche dopo, come suppone il Verri e la sua scuola, stimiamo opinione contraddetta dalla stessa importanza biologica del sentimento. Assai più discutibile è il valore della teoria edonistica per ciò che concerne l'attitudine motiva del dolore, così recisamente sostenuta dal Genovesi e dal Verri. Si è detto e ripetuto dal Locke in poi che l'allontanamento del disagio è l'incessante motivo che determina all'azione la nostra volontà; si è affermato che la rappresentazione stessa del piacere non diventa motivo se non suscita un'inquietudine o un dolore; si è preteso che l'*appetito* non consista già in una ricerca del piacere ma in un'avversione dal dolore, e che il piacere sia trovato *per caso* lungo la via del dolore attraverso il conato (1). Il Rolph, il Leslie Stephen, il Grote, lo Schneider, e tra noi il

(1) Cfr. principalmente: Trojano, op. cit. e Dandolo, *Le integrazioni psichiche e la volontà*, Padova 1900, su cui vedi la recensione di A. Faggi in *Rivista filosofica*, anno III°, vol. IV, fasc. 1, pp. 77-78.

Ragnisco, il Sergi, il Trojano e il Dandolo, hanno aderito alla dottrina edonistica; il Sidgwick, il Green, il Carpenter, il Martineau e William James le si son dichiarati contrarî. Il Bain combatte la teoria del Locke e, a spiegare l'azione volontaria, crede sufficienti: 1.° la spontaneità; 2.° la continuazione di un atto che produce piacere; 3.° una connessione per contiguità fra un movimento e uno stato piacevole. Il Faggi, combattendo a sua volta il Bain, così riassume le idee del Sergi in proposito: « Una sensazione dolorosa eccita un primo movimento riflesso che non raggiunge lo scopo; si ha allora un momento di sospensione, durante il quale si ha una certa coscienza anticipata del movimento che seguirà, quindi succede il movimento volontario, che rappresenta un cangiamento di direzione rispetto al primo movimento riflesso »; e poco dopo soggiunge: « Il dolore, eccitando la volontà, che è una facoltà ideomotrice, viene ad eccitare così anche le potenze intellettive e riflessive dell'animo, e in tal senso si potrebbe dire coll'Horwicz che i problemi del pensiero nascono da quelli del sentimento (1). Data l'indole del nostro lavoro, ci sembra poco opportuno avventurarci in una discussione sul difficile argomento.

Osserveremo soltanto che la tesi dell' edonismo può esser presa in due sensi: 1° che la traduzione dell' idea in movimento implichi di necessità un' im-

(1) Opusc. cit. pp. 22-33.

pressione dolorosa; 2° che la causa di ogni nostro atto sia la fuga dal dolore. La 1ª interpretazione avrebbe solo un valore psicologico; la 2ª un valore psicologico ed etico insieme. Nel primo caso verrebbe a dirsi che la rappresentazione non possa divenire tendenza attiva se non *mediata* da un sentimento spiacevole. La tendenza, dice il Jodl, è anzitutto sforzo per cangiare uno stato, senza rappresentazione di uno scopo, cioè dolore inattivo del bisogno. La determinazione al volere è assolutamente eudemonistica e non può essere diversamente, se il volere come fenomeno della coscienza deriva dal sentimento; essa segue la direzione del più lieve ostacolo o della più forte attrazione e si volge secondo il risultato della valutazione dei sentimenti (1). Stando ad un' interpretazione eudemonistica dei motivi, non si vede una ragion sufficiente per negare al piacere ogni carattere impulsivo. Ma la dottrina edonistica ci presenta in realtà non poche lacune ed è impotente a spiegare numerosi fatti. Il pretendere che essa ci dia la chiave di tutta l' attività umana è rinchiudersi nei cancelli di un esclusivismo sistematico ed angusto. Peggio fanno poi coloro che, per desiderio di una semplificazione fantastica, voglion ridurre tutti gl' impulsi al dolore. William James nei suoi *Principii di psicologia*, pur

(1) Cfr. HARTMANN, *Die moderne Psychologie*, Leipzig 1901, S. 242.

concedendo che i pensieri dei piaceri e dei dolori sono fra i pensieri maggiormente provvisti di potere impulsivo o inibitorio, nega quella dottrina prematura che ne fa le sole molle da cui sia spinto l' uomo all' azione. Osserva che le manifestazioni dell' istinto, le espressioni emozionali, gli atti abituali o puramente « nervosi », le idee fisse, le suggestioni ipnotiche non dipendono affatto dal piacere e dal dolore. Certo nella maniera in cui è permesso ad un atto di svolgersi è implicita una possibilità secondaria di disposizione piacevole o dolorosa; ma il fare di ciò che il *risultato* dell' impulso (cioè il piacere dell' esecuzione) la sua *causa,* lo spiegare in ogni caso l' impulso effettivo come effetto del sollecitamento di qualche piacere o della repugnanza pel dolore, è un obbedire ad una superstizione teleologica singolarmente meschina. Noi crediamo che molto ci sia di vero in questa critica sensata. Ma lo stesso James poi continua: « Sembra che dovremmo cercare il segreto dell' impulsività di un' idea non in qualche relazione particolare possibile che essa possa avere con vie di scarico motrici, giacchè *tutte* le idee hanno relazione con qualcuna di tali vie, ma piuttostò in un fenomeno preliminare, cioè nell'*urgenza con cui essa sa attirare l' attenzione e dominare nella coscienza* » (1). Sennonchè ognun vede che la spiegazione del James ci lascia più incerti di prima, in

(1) James, *Principii di psicologia* (trad. ital.) Milano 1901, pp. 812-817.

quanto si riduce ad una parafrasi ingegnosa del fatto istesso che trattavasi di spiegare, ma nulla ci addita di preciso e di concreto. — Nel secondo poi dei due sensi indicati la tesi edonistica si rivela insufficiente, giacchè, mentre vuol dare una spiegazione di tutti i fatti umani, in realtà non riesce a chiarire quasi nulla. È falsa anzitutto dal punto di vista etico, giacchè l' uomo spontaneamente si sobbarca a dolori e sacrifizii non lievi per raggiungere uno scopo morale. È poi superficiale ed incompleta dal punto di vista sociologico. Quando si afferma che una legge non esclusiva della specie umana, ma comune a tutti gli animali, possa darci ragione, non solo degli atti più semplici, ma di ogni forma del pensiero e del lavoro, dell'agricoltura, dei mestieri, dell' industrie, delle arti, delle scienze, si viene ad esagerare stranamente la portata di un fenomeno puramente biologico; mentre le complesse manifestazioni della civiltà e della convivenza umana devono essere investigate sulla base di leggi particolari ed esclusive all'uomo. Non s' intende già revocare in dubbio la efficacia istigatrice del dolore; ma si afferma soltanto che il pretendere con essa di ricostruire tutti i fenomeni sociali è rinunziare ad ogni indagine approfondita e superiore. Il Verri, non accorgendosi della superficialità della sua tesi, credette di avere scoperto le origini di tutta la sociologia; ma, se per lo stato della scienza nel suo tempo, si può giustificare il suo sterile tentativo, non comprendiamo come anche oggi psicologi valorosi vengano in tutta serietà a ripeterci

che il dolore è l'unico vero motivo di ogni atto o pensiero umano. Il dolore, sia nella forma di bisogno, sia in quella di noia o inquietudine, sia in qualunque altra, non è un elemento autoctono, ma un elemento per sua natura dipendente da considerazioni diversissime; ond' esso ci riporta alle cause che l'hanno determinato, alla considerazione di tanti altri fattori senza dei quali non potrebbe operare. La tendenza che porta gli uomini ad associarsi non si può ricondurre al dolore, sibbene al sentimento della simpatia. E così, nel rintracciare la cause dell'evoluzione sociale, si è ricorso, come fa il Comte, alla noia, alla morte e al rapido incremento della popolazione, o anche a fattori puramente intellettuali, collegando per es. al feticismo il primo incitamento alla vita agricola e industriale; ovvero si è messa in luce l' azione efficacissima che sull' assetto sociale hanno i rapporti economici, i quali, come afferma il Loria, stanno anche a base delle produzioni mentali più elevate ed eteree (1). Se questo è vero, sarà anche vero che, dove nelle fasi inferiori dell'attività umana il numero dei coefficienti che determinano le volontà individuali o collettive è assai limitato, esso cresce via via che risaliamo la scala delle formazioni psichiche dalle più elementari alle più complesse; che, per ispiegare queste ultime, convien far capo a sentimenti complessi, come l' amore, il sentimento religioso, la simpatia; che artifizio evi-

(1) Loria, *La sociologia* ecc. Padova 1900, p. 135 e segg.

dente sarebbe l' assorbire questi varii fattori psicologici nel dolore, sentimento troppo generale, che investe e colora tutta la vita psichica al pari del piacere; e che infine la proposizione « tutto deriva dal dolore », anche se nella sua assolutezza fosse vera per tutti i casi possibili, rimarrebbe sempre un' astrazione generica e per conseguenza non ci farebbe avanzare di un sol passo nell' indagine della vita e della storia umana.

L' ultimo punto che ci resta ad esaminare è la *vexata quaestio* del bilancio edonistico. L' eccedenza del dolore sul piacere è stata dedotta, come abbiam visto, dall' Ortes e dal Verri giusta l' esempio del Maupertuis, con un argomento a priori, cioè col presupposto della negatività del piacere. Anticipando l' Hartmann, essi giungono alla conclusione che nella durata non c' è compenso tra il dolore e il piacere, giacchè il primo, se non cessa rapidamente, rimane una quantità positiva che non ha altri confini se non quelli della nostra sensibilità. Ma è chiaro che, avendo noi scartate le premesse, saremo nell' impossibilità di accettare la conseguenza. La teoria dell' esaurimento nervoso non parla in favor del dolore più che in favor del piacere. Lo Zanotti negava che i dispiaceri del corpo aumentassero con la durata. Anche il Sully fa notare, contro l' Hartmann, che un ritorno frequente o abituale di un dolore, sia corporeo sia psichico, tende a scemarlo col tempo con la stessa intensità con cui si rende insipido un piacere

abituale (1). Senza dire che certe sensazioni originariamente dolorose, come per es. quella del tabacco, finiscono, grazie all'abitudine e alla forza dell'adattamento, col divenirci piacevoli, e che può formarsi del dolore stesso una sorgente di voluttà. Non regge meglio l'altra osservazione che il piacere non possa mai superare in quantità il dolore cessato: proposizione che l'Hartmann vorrebbe spingere ancora più oltre col dire che il piacere derivante dalla privazione di una pena è inferiore a questa (2); nè vale ancora metter sulla bilancia tutti i dolori che non cessano rapidamente e che perciò non avrebbero un equivalente contrappeso: basta replicare che il criterio, se ve n'ha uno, che prevale in siffatti confronti non è, come giustamente aveva intraveduto lo Zanotti, l'estensione del tempo, ma l'*intensità* sola. Fu detto che « mille piacer non vagliono un tormento »: ma potremmo rispondere con altrettanta verità che mille tormenti non valgono un piacere; infatti, come ci ha dolori così intensi che divorano tutta una vita di piaceri, così possono darsi piaceri così vivi, che un solo lampo di essi basta per riscattare tutta una vita di dolori (3).

(1) *Le pessimisme* pag. 213.

(2) Il Sully ritorce l'argomento a scapito del dolore.

(3) Masci, *Pessimismo*, prelezione al corso di filos. mor.; Padova 1884: vedi a pp. 64-72 la bella critica, alla quale più volte mi riferisco, del bilancio eudemonologico.

Una prova eloquente ce la porge l'amore, il più concentrativo forse dei sentimenti, il quale possiede tanta forza da occupare tirannicamente il campo della coscienza, sì che agli stessi infelici fa dimenticare affanni veri e gravissimi, i quali altrimenti li condurrebbero a disperare della vita. Si rammenti ciò che il Leopardi affermava del suo possente dolcissimo pensiero amoroso:

> Giammai finor sì stanco
> Per lo mortal deserto
> Non venni a te, che queste nostre pene
> Vincer non mi paresse un tanto bene.

Ma è veramente possibile un bilancio dei sentimenti? — Il Genovesi ne dubitava e a ragione, adducendo il gran numero di modificazioni a cui l'uomo è soggetto. L'Ortes e il Verri invece, ricalcando le orme del Maupertuis, lo ammettevano fino al punto da venire ad un risultato negativo, affatto contrario a quello ottimistico del Leibniz. Ai nostri giorni la quistione è stata molto dibattuta: e da una parte il Pessimismo tedesco con lo Schopenhauer e con l' Hartmann, dall' altra l' Utilitarismo inglese col Bentham e con lo Spencer, armati di molta dottrina e di affilata dialettica, hanno ripreso le due opposte posizioni.

Poichè il problema, grazie ad uno studio assai più approfondito, si può dire omai risolto, è inutile

trattarlo qui largamente. Le difficoltà che si frappongono ad un bilancio eudemonologico sono state acutamente rilevate da parecchi, dal Sully, dall' Horwicz, dal Masci e da altri.

Conviene anzitutto badare che nella bilancia si deve tener conto solo del valore quantitativo dei sentimenti, giacchè, se noi consideriamo il piacere secondo la sua determinazione qualitativa, « allora il fine dell' operare non sarà più il piacere come tale, ma appunto quella attività o causa, alla quale aggiungendosi il piacere, ne riceve pregio e dignità » (1). Noi infatti siamo incapaci, non solo di stabilire la proporzione esatta tra la quantità del piacere di una data funzione psichica e quella del dolore corrispondente, ma altresì di paragonare i dati che ci son forniti da funzioni diverse, per es. il piacere prodotto da una scoperta scientifica e il piacere che ci reca un boccone prelibato: perchè i nostri sentimenti sono quantità eterogenee per il loro contenuto, e un bilancio dei sentimenti ricorda il tentativo di sommare buoi, pecore, mele, pere e cavastivali (2). Dunque è necessario fondare la valutazione sui due fattori omogenei che i sentimenti hanno di comune, *l'intensità* e la *durata*, considerando

(1) Masci, Mem. cit.

(2) Sully, op. cit. pag. 220 e Horwicz, *Die psychologische Begründung des Pessimismus*, in *Philosophische Monatshefte*, Band XVI, S. 276.

il piacere e il dolore come due grandezze matematiche di segno diverso, perciò il risultato finale della valutazione sarà uguale al prodotto dell' intensità e della durata, come dal Maupertuis in poi fu sostenuto. Ma se è così, dovremo confessare che l' estimazione della durata sarà possibile, laddove quella dell' intensità dovrà necessariamente riuscire incerta ed inesatta, non potendo ridursi ad una stessa unità di misura o ad una formola determinata l'intensità dei sentimenti. Su questo punto consente lo stesso Verri quando osserva che non si hanno mezzi per graduare il piacere e il dolore, nè veruna macchina che serva di misura, come i termometri, i pendoli, i palmi, le oncie ci fanno paragonare i gradi di calore, il tempo, l'estensione, i pesi ecc. Perchè si avesse una misura positiva bisognerebbe provare due quantità di sentimento nello stesso momento attuale della coscienza, il che non è possibile, essendo ogni sensazione sempre unitaria nel tempo. Inoltre il bilancio suppone un'altra cosa impossibile, cioè che un medesimo soggetto consciente sia in grado di valutare sentimenti appartenenti a diversi periodi della sua vita e nell'intensità reale che ebbero un tempo, laddove il sentimento, che di per sè toglie spazio alla cognizione perchè tende a invadere il campo della coscienza, quando è conosciuto e rappresentato per effetto della memoria si è già indebolito: cosicchè anche in questo caso l'estimazione non può mai condurre ad un risultato soddisfacente. Ancor meno

poi riuscirebbe l'osservazione obbiettiva dei sentimenti altrui, ricavandola o dalle testimonianze individuali, o dall'effetto di un sentimento sull'azione, o finalmente dall'espressione spontanea dei sentimenti stessi (1).

Ma qui l'Hartmann oppone che ogni difficoltà addotta contro la commensurabilità dei sentimenti deve cadere innanzi al fatto che ogni uomo, anzi ogni animale fa continuamente questo calcolo, non solo rispetto a sentimenti della stessa qualità, ma anche e assai più frequentemente, rispetto a sentimenti di qualità diverse; che qualsiasi deliberazione per l'avvenire sarebbe impossibile senza un tale bilancio, e che perciò è possibile per il passato ciò che si fa in pratica per l'avvenire; che la valutazione di sensazioni presenti corrisponde in realtà a una valutazione di sensazioni passate; che perciò si mettono sulla bilancia soltanto le rappresentazioni di sensazioni avute; che per fare ogni azione si valutano anche le sensazioni di terze persone, tra loro e in relazione con le nostre; che un bilancio totale in questo senso, benchè vada incontro a gravi ostacoli, si può e si deve fare, sul risultato ottenuto dal bilancio di ogni singolo campo sensitivo (2). — Queste acute repliche dell'Hartmann, nonchè suffragare la possibilità del bilancio, vengono piuttosto a confermarne la

(1) Vedi su questo punto SULLY, op. cit. pp. 203-204.

(2) Cfr. *Zur Pessimismus - Frage*, in *Philos. Monats*, Bd. XIX (1883), S. 72-73 u. f.

vanità e l'insussistenza. Che in pratica si faccia continuamente la valutazione edonistica, abbracciando nel giudizio i dati dell'esperienza passata, è verissimo; e anche il Verri, come vedemmo, l'aveva già notato con acume, nitidezza e corredo opportuno di esempii, mostrando come, non solo gli uomini mossi da forte passione, ma pérfino gli uomini più pacati, scelgono sempre fra il dolore e il piacere e ne fanno tacitamente calcolo di paragone. Sennonchè in tutti i casi in cui l'uomo pronunzia un giudizio sulla felicità o l'infelicità della sua vita, si tratta sempre di una valutazione *subbiettiva* e affidata all'arbitrio individuale, che è fluttuante ed incerto; si tratta insomma di una valutazione che non si può mai considerare come definitiva per un soggetto particolare e che pertanto solo un'illusione dell'io potrebbe scambiare per valutazione obbiettiva, estendendola all'umanità tutta quanta. È un fallace ragionamento per analogia il dire che la somma totale dei piaceri e delle pene sia giustificata dal fatto che ogni nostra deliberazione è governata da un calcolo edonistico; giacchè se è vero che alla scelta di un'azione precede una bilancia dell'utile e del danno in relazione al presente e al futuro, non è men vero che ogni giudizio fatto in tal modo è sempre fondato su di una base limitata di esperienze, approssimativo e oscillante, secondo il variabile stato del soggetto.

L'Hartmann e la sua scuola osservano che, siccome nel bilancio non si tratta di *compensazione reale*

tra i sentimenti attuali nel soggetto senziente, ma di *compensazione concettuale* delle rappresentazioni o delle copie autentiche di essi nel soggetto contemplante, è vano ogni argomento per negare un' estimazione comparativa delle sensazioni in qualunque tempo e modo sian nate; perchè insomma si tratta quasi di un *conto dei guadagni e delle perdite*, riferito ad un periodo che appartiene al passato (1). Ingegnosi, ma sterili conati per girare le difficoltà, senz'appianarle! Pretendere d' isolare il sentimento dal giudizio, mentre è proprio un giudizio di sentimento che si tratta di pronunziare! La rappresentazione di un sentimento non è più il sentimento nella sua pienezza, ma ne è solo una pallida copia: sì che il voler calcolare i sentimenti quasi fossero grandezze obbiettive, prescindendo dall'attuale stato psicologico del soggetto, mena ad una conseguenza assurda, cioè a negare la relatività dei sentimenti. Ogni alterazione della sensibilità, piacevole o dolorosa ch'ella sia, non può essere apprezzata se non in correlazione allo stato anteriore, per modo che « la sensibilità non può pendere durevolmente tutta dal lato del piacere o tutta dal lato del dolore; perchè come crescono i piaceri diminuisce per effetto dell' abitudine la sensibilità per essi, e cresce per effetto del contrasto la sensibilità del dolore, e il contrario accade come crescono i dolori » (2). È il concetto che tanto bene fu espres-

(1) Pluemacher, op. cit. S. 188; Hartmann, art. cit. S. 78.
(2) Masci, op. cit.

so da Platone e da Giordano Bruno: il concetto che falsamente indusse a proclamare la negatività del piacere. Ma v'ha di più. I due modi generali della sensibilità, oltre all' esser correlativi tra loro, son relativi allo stato attuale del soggetto senziente, che è sempre instabile secondo la particolare disposizione in cui egli si trova; e quest' ultimo elemento, così mobile e refrattario all'analisi, entrando come causa perturbatrice, colora sempre diversamente la visione che ciascun individuo si fa della vita. La capacità di provare i piaceri e i dolori non è uguale in tutti, ma varia per le differenze di costituzione, di temperamento, di età, di sesso, di razza, di idee, di abitudini, di convinzioni, di tempi e di circostanze. Su questo punto non mancano di valore le osservazioni dell'Ortes, benchè egli ne abbia erroneamente inferito il carattere negativo del piacere. Come ogni individuo non è suscettivo di sentimenti piacevoli e dolorosi nella stessa qualità e intensità degli altri, così va soggetto egli stesso a incessanti variazioni, in guisa che gli è quasi impossibile giudicare un sentimento passato secondo il valore che ebbe un tempo e bilanciarlo con uno attuale, potendo una cosa recargli dispiacere mentre prima gli dava piacere, e viceversa. Nè si opponga con Olga Plümacher che noi in quest' ultimo caso dobbiamo porre sulla bilancia il piacere passato e il dispiacere attuale o viceversa. Giacchè, se il piacere e il dolore, giusta l' ipotesi dell' Edonismo, devono entrare nel conto a norma del criterio quantitativo, con qual

sicurezza calcoleremo su quantità il cui valore può crescere o diminuire in virtù dei tempi e delle circostanze, avvolgendo in un inganno perpetuo la nostra coscienza e obbligandoci a rifare il conto sempre daccapo? Che se facciamo astrazione dalle disposizioni momentanee, le quali però spesso hanno tal forza da inclinarci o al polo del piacere o a quello del dolore, come giungeremo a sopprimere l'influenza del temperamento, la quale, accresciuta dall'associazione psicologica e dall'abitudine (1), crea notevoli differenze nel modo e nel grado della risposta alle eccitazioni del dolore e del piacere? Ancora: se fossimo capaci di determinare approssimativamente le quantità di piacere o di pena relative alle funzioni organiche e ai varii ordini di attività mentale, come da alcuni si è pur fatto, quest' analisi non recherebbe alcun vantaggio alla posizione dell'Hartmann, non essendo mai in ciascun individuo tutte le condizioni favorevoli all' uno o all' altro dei due modi del sentire (2). I piaceri intellettuali, che per alcuni pochi eletti rappresentano un bene infinitamente superiore ai volgari godimenti del senso, lasciano fredda e indifferente la folla dei profani, che non è atta ad intenderli e a gustarli. Questa difficoltà è sfuggita intieramente all'Hartmann, quando, molto arbitrariamente, ha passato in rassegna i cosiddetti fat-

(1) Masci, mem. cit.

(2) Sully, op. cit., p. 258.

tori della vita, e si è immaginato di averne con la sua critica distrutto il valore eudemonistico, quasi che un metodo astratto possa dirci nulla di certo in proposito! È adunque impossibile pronunziare un giudizio valutativo, senza tener conto delle testimonianze individuali. « Bisognerebbe, per conoscere così all'ingrosso il valore eudemonologico della vita, col mezzo di ricerche statistiche ottenere un numero sufficiente di testimonianze individuali relative alla proporzione dei piaceri e dei dolori nell'esistenza, separando, per quanto fosse possibile, le convinzioni momentanee dalle convinzioni permanenti » (1). Ma un tentativo di simil genere darebbe sempre, per le ragioni dette avanti, un risultato fallace; e quei dati statistici, quando pure fossero pazientemente raccolti, non potrebbero non offrire una base incerta e vacillante ad una teoria filosoficamente ragionata (2).

Di fronte a così gravi difficoltà, bisogna ricono-

(1) Faggi, *La filosofia dell'inconsciente*, p. 118.

(2) Giustamente poi osserva il Sully: « Nessuno potrebbe arrivare a un'idea molto soddisfacente sul valore della vita, tentando fare una somma algebrica di tutti gli antecedenti de' suoi piaceri e de' suoi dolori isolati. Il tentar di contare questi antecedenti, sia anche per un sol giorno, non può fare a meno di condurre a un risultato inesatto. Quanto è più futile adunque il cercar di sommare le cause immediate di piacere e di pena per la vita media degli uomini! » Op. cit., p. 260.

scere che la preponderanza del piacere o del dolore nella vita possa ciascuno affermarla solo per conto suo. È un giudizio subbiettivo e individuale. « I più già non lo pronunciano mai; e chi ha preso l'abitudine di pensare sopra di sè e di ruminare sulla vita sua anzichè usarla, non lo pronuncia una sola volta in vita sua, nè sempre a un modo. Ciascuna volta, ciò che lo risolve a pronunciarlo favorevole o contrario, è l'intensità del piacere o del dolore più prossimo, la gioia immediata che si diffonde in tutta la nostra vita dal primo, o la tristezza che deriva dal secondo. . . . Nè nel piacere nè nel dolore non cerchiamo nè vediamo una mèta; ci paiono l'uno e l' altro gli accidenti del cammino; e procuriamo di fissare a noi stessi, fuori d'ambedue, un fine, che ci paia degno e ci soddisfaccia » (1).

Tali essendo i limiti di una valutazione edonistica, è chiaro che l' Ortes e il Verri, i quali dànno all' inchiesta sui piaceri e sulle pene una risposta eguale a quella del Pessimismo, derivandola dalla supposta negatività dei sentimenti piacevoli, hanno, come il Maupertuis, lo Schopenhauer e l'Hartmann, dedotta una conseguenza da premesse teoretiche non vere. All'incontro lo Zanotti e il Genovesi, combattendo il bilancio morale del Maupertuis, hanno felicemente anticipata la critica del Pessimismo tede-

(1) Bonghi, nella lettera dedicatoria che precede il *Fedone*, p. 23.

sco. Il Sully per es., quando osserva contro l'Hartmann che la volizione può anche andare scompagnata dal dolore, non afferma cosa diversa da quella già assai prima enunciata dai due filosofi italiani col negare che il desiderio di passar da uno stato ad un altro importi necessariamente scontentezza ed affanno. Il Genovesi poi che, con grande modernità di vedute, nega addirittura la possibilità di un computo dei sentimenti, attesa la grande relatività dei medesimi, fa valere quello stesso argomento che il Bouiller, Carlo Möbius ed altri hanno addotto contro i pessimisti, cioè il *piacere dell'esistenza*, così istintivo al cuore umano. D'altra parte il Verri, pur accettando il bilancio pessimistico, se gli dà rincalzo con una dimostrazione a priori che abbiamo dichiarata inaccettabile, ne porge un'altra a posteriori, la quale, poggiata com'essa è sul criterio soggettivo dell'eudemonismo individuale, che d'ordinario presiede alla scelta delle azioni, indica assai chiaramente l'unica maniera onde una filosofia pratica possa giudicare dei rapporti tra i diversi valori della vita. Ma questa maniera non può trovar la sua applicazione altrove che in un campo diverso da quello dell'Etica, vale a dire nel campo dell'economia sociale, come appare evidente dal sistema professato oggi dalla scuola austriaca, e già prima dal Jevons, sistema che rannoda intimamente il valore all'elemento psicologico dell'utilità, l'utilità al bisogno, la classificazione dei gradi d'utilità alla classificazione dei bisogni.

Ora anche su questo campo bisogna riconoscere che l' opera dei nostri, dal Galiani in poi, grazie alle brillanti anticipazioni dell'avvenire, torni a grande onore della speculazione filosofica italiana (1).

(1) Sulle teorie della scuola austriaca vedi l'articolo di Achille Loria in *Nuova Antologia*, 1° Aprile 1890.

CONCLUSIONE

Abbiamo cercato di esporre fedelmente e secondo l'ordine cronologico le dottrine edonistiche di alcuni dei più eminenti spiriti italiani del Settecento, mostrando come, sotto l'influsso del Maupertuis e della controversia provocata dal suo bilancio della vita, nascesse in Italia un risveglio speculativo che si esercitò con molto frutto nel campo, allora quasi inesplorato, della psicologia dei sentimenti. Abbiamo poi rannodate le varie manifestazioni dell' Edonismo italiano alla tradizione filosofica anteriore, additando nella teorica epicurea, nell' Empirismo inglese e nella psicologia leibniziana quelle che ci son parse le fonti più sicure; e, dopo averne seguite le propaggini dirette nella filosofia tedesca, ci siamo ingegnati di raffrontarle alle dottrine dello Schopenhauer e dell' Hartmann.

Esaminandole poi criticamente al lume della psicologia moderna, se ne sono osservate le deficienze nella denominazione e genesi dei sentimenti dolorosi e piacevoli; si è dimostrata l'insussistenza della tesi fondamentale intorno alla positività dei primi e alla negatività dei secondi; si è discussa la nuova applicazione fatta dal Genovesi e dal Verri dei semi-dolori leibniziani, la quale, benchè insufficiente a dar piena ragione dei piaceri estetici, contiene tut-

tavia intuizioni felici; si è cercato infine di cavare, dal raffronto delle stesse teorie con quelle simili od opposte degli psicologi più recenti, quelle conclusioni che ci son parse più plausibili sul carattere primario e sulia finalità pratica del dolore, nonchè sulla commensurabilità dei piaceri e delle pene.

Volendo ora pronunciare un giudizio complessivo, noteremo primamente come tutti i nostri pensatori movessero da presupposti edonistici nel proporsi una soluzione del problema concernente il valore della vita. Eccettuato lo Zanotti, il quale, rimanendo fedele al suo Aristotele, nega la tesi fondamentale dell'edonismo, tutti gli altri son concordi nel subordinare tutte le parti della morale al piacere (sia pure negativamente inteso) che essi riguardano come il fine supremo della vita, e giungendo quasi tutti, sulle premesse negative della teorica epicurea, a conclusioni in gran parte identiche a quelle del Pessimismo. Essi non s'accorgono che « l'uomo può liberarsi dalla eteronomia della natura, superare le necessitazioni organiche dell'impulso, piegare le sollecitazioni dell'appetito ai comandi o ai divieti della ragione, ed è posto in grado d' intendere, di misurare e di apprezzare le cose e le azioni, riferendone il valore, non più alle reazioni emotive del piacere o del dolore, ma ad una misura e ad una norma ideale, fornita dalla intuizione dei fini e delle esigenze universali e necessarie dell'umana natura » (1).

(1) Petrone, *Il problema della Morale*, Napoli, 1901, p. 18.

Tuttavia, come si è già mostrato, convien riconoscere che essi non meritano a rigore il nome di pessimisti. C'è nelle loro concezioni un singolare miscuglio di sensualismo e di misticismo, di negazione e di spirito costruttivo. Figli del loro secolo nell'assegnare una capitale importanza all'egoismo individuale dell'Helvétius, cercano di salvare la ragion pratica mediante la sanzione religiosa e l'intuizione teleologica del dolore. Essi nobilitano la vecchia dottrina edonistica, mercè le applicazioni feconde che derivano dalla tendenza ad evitare il dolore, tendenza in cui ravvisano il .motivo e lo scopo della vita; essi — e qui è la parte nuova della loro opera speculativa — tentano di costruire un'estetica, una sociologia e sopratutto una scienza economica sulla base essenzialmente psicologica dei sentimenti generali. Il lato più interessante delle loro dottrine è certo quella grande persistenza con cui proseguono l'efficacia positiva del dolore per darsi una ragion sufficiente dell'operosità umana. Obbedienti all' impulso dato dagli Enciclopedisti, impulso richiamante in Francia e altrove lo spirito pubblico all' esame dei mezzi più acconci a promuovere il bene e l'incremento di tutti gli ordini civili, essi non si valgono della psicologia se non come di una propedeutica necessaria alla filosofia pratica, oggetto essenziale dei loro studi e delle loro ricerche.

Il lavoro della filosofia è già un precedente ammesso quasi dogmaticamente: il pensiero, più che a nuove costruzioni, intende a fecondare le teoriche

astratte, volgendole ad applicazioni concrete; più che nel creare e nell'aprirsi vie intentate, si occupa attivamente nel far propaganda e apostolato.

È il secolo dei *lumi*; il secolo in cui i filosofi ci appaiono in veste di filantropi; il secolo in cui il Razionalismo sale al trono dei sovrani, che vengono celebrati come *direttori della pubblica felicità*, e si fa strumento di utili riforme nel commercio, nella legislazione, nella finanza, nell'istruzione, promuovendo in tutti i modi, anche *frammezzo a' sogni e a' delirii* (Verri), la prosperità degli stati. Ecco perchè, tra i varii campi della filosofia, è coltivato a preferenza e con maggior successo quello delle investigazioni psicologiche, offrendo la psicologia, come scienza delle leggi che regolano l'attività interiore dell'uomo, il più solido fondamento agli studi economici e sociali. Ecco perchè la teoria della negatività del piacere acquista, per opera degli economisti italiani, una fisionomia tutta a parte. Non è già l'esumazione di un pensiero morto, ma la trasformazione e l'assimilazione ricreatrice di elementi antichi mercè uno spirito d'investigazione matura, che, mentre s'accompagna fedelmente all'età in cui opera, ci spiana la via all'intelligibilità piena ed esatta di certe forme speculative più recenti e più note all'universale.

Non vorremmo esagerare dicendo che ci troviamo di fronte a veri e proprii precursori. Bellamente il Loria, studiando la geniale modernità di certe dottrine economiche dell'Ortes, ha parlato di una *tele-*

patia scientifica o divinazione teorica, mettendola in armonia colle stesse ricerche della scienza positiva: « Ad ogni momento dato, la natura non dispone che dei fatti a quel momento esistenti; e su questi essa opera, svolgendo tutte le forme ulteriori, che essi contengono in germe. Ebbene codesto processo dialettico, mercè cui il lavoro secolare della natura svolge dai fatti presenti, tutti quelli che vi stan contenuti, si compie in breve tratto e grazie ad una potente cerebrazione nella mente del genio meditante; il quale, movendo dalle condizioni reali esistenti ad un momento dato, ne deduce, o predetermina con sicurezza infallibile le più tarde trasformazioni » (1). Or questo giudizio del Loria, che apparirebbe ugualmente vero per chi si facesse in generale a considerar le relazioni che presentano le teorie edonistiche italiane con quelle posteriori del Jevons e del Menger, non potrebbe applicarsi alla parte strettamente filosofica da noi esaminata se non in proporzioni più modeste. Non si tratta propriamente di sistemi organici e larghi; bensì di abbozzi più o meno felici, di osservazioni empiriche, di intuizioni che non ispirano certo l'interesse delle grandi costruzioni speculative. Tuttavia cotesti prodotti dell'Illuminismo italiano, generalmente poco o nulla osservati, meritano un posto notevole nella storia dell'Epicureismo, e inoltre non vanno dimenticati da chi vo-

(1) *Della modernità di Giammaria Ortes*, p. 15 dell'estr.

glia tener conto di tutti gli antecedenti storici del moderno pessimismo, a cui in parte precorrono, segnando quasi la transizione dal Sensualismo francese alle dottrine dello Schopenhauer e dell' Hartmann, dalle quali anche psicologi recenti hanno ereditato certe vedute sul carattere primario e impulsivo del dolore.

INDICE

FILOSOFIA, SCIENZA, STORIA DELLA FILOSOFIA

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FILIPPO MASCI

I.

Il fatto che i filosofi rimettano sempre in discussione l'oggetto, il contenuto, l'estensione, i limiti della loro scienza non può recar meraviglia, e non può essere motivo di condanna se non per chi non riesca a persuadersi, che tutte quelle determinazioni sono necessariamente relative alla prova che la riflessione filosofica fa di se stessa *storicamente*. E che questa prova, per la natura del còmpito che la Filosofia si propone, non limitato a una parte dell'oggettiva realtà, ma esteso all'insieme di essa, e indirizzato alla sintesi del sapere, procede per tentativi successivi e progressivi, per atteggiamenti varii che la mente assume rispetto ad esso. Talora difatti la mente umana ha pensato, che la generalizzazione dall'esperienza oggettiva fosse il metodo della Filo-

sofia, e ha creduto di conseguirla determinando variamente o la sostanza ultima del reale, o la legge alla quale le è parso che obbedisse l'apparire di esso nel tempo. E la generalizzazione ha variato secondo quell' aspetto dell' esperienza, che più colpiva la mente del pensatore; ora è stata una generalizzazione empirica, ora una generalizzazione logica, si è appellata prima al fatto, poi dal fatto è risalita al concetto, alla *concepibilità*. Altre volte ha pensato di dover indagare non soltanto l' essere e il principio, ma anche la ragione e il fine. E, nel farlo, ha proceduto ora dall' esperienza al pensiero, ora da questo a quella.

Aristotele insegnò che la Filosofia è la scienza dei *primi principii*. Ma la formula è vana se non si determina il criterio per riconoscerli, cioè per stabilire quali principii sono primi. Vi sono difatti principii generalissimi, p. es. quelli più generali della Meccanica, che pur essendo i più generali nella natura, mal si potrebbero considerare come di ordine filosofico. Hegel ha detto che la Filosofia si distingue dalle scienze particolari non per l'oggetto, ma pel punto di vista, e pel metodo speculativo-deduttivo, il quale svela il divenire ideale della realtà, che si nasconde nel divenire fenomenico e causale. Oggi questo concetto è abbandonato dai più. Il tempo nostro non ha fede nel metodo speculativo, (dialettico), e non distingue due modi di conoscenza, due verità. Esso crede che la via della conoscenza è una, l' esperienza pensata, e che il filosofo non ha nessun segreto, e non cono-

sce nessuna *via regia*, che lo conduca separatamente alla conoscenza. Altri hanno pensato che la Filosofia si distingue dalle scienze appunto per l'oggetto; p. es. il pensiero e la conoscenza, ovvero i valori e i fini. Ma costoro riducono la Filosofia a questa o quella delle sue parti, alla Gnoseologia, alla Logica, all' Etica.

Si può dire, che le scienze particolari studiano i gruppi di fatti, che sono oggetto di ciascuna, nella loro causalità interna e nelle loro relazioni mutue, senza cercare quella che hanno nel tutto e col tutto, e con la mente che li apprende. Inoltre quelle di esse, che sono fondamentali, sono anche analitiche, studiano speciali categorie di rapporti, isolandole dal tutto; studiano il fatto matematico, fisico, chimico, biologico, psicologico, sociale, ciascuno separatamente. La Filosofia invece cerca l'unità e il sistema della realtà, e quindi anche il rapporto del pensiero alla realtà, dello spirito alla natura, e l'unità di ambedue. Il sistema della realtà, sempre incompiuto, ma a cui i millenii lavorano, è la Filosofia.

Si suol bollare come vana e superba questa pretesa della Filosofia, dichiarando che essa non può condurre ad altro che ad un superficiale dilettantismo. Ma la censura si appoggia sopra un concetto inesatto del sapere; cioè sul concetto che per poter schizzare il sistema del reale bisogni conoscere questo in tutte le sue parti. Se ciò fosse vero, l'uomo dovrebbe rinunziare per sempre ad ogni sintesi, ad ogni uni-

tà del sapere; e non potrebbe neppur dire di possedere, nella forma sua sistematica, nessuna scienza particolare, perchè di nessuna potrebbe sicuramente affermare, che tutto gli sia noto. Dov' è il fisico o lo storico che possa dire di conoscere completamente tutta la fisica e tutta la storia? Si può bensì concedere che una Filosofia tutta fatta e perfetta, in possesso della verità assoluta, non è possibile; ma non si può negarne l' esistenza come una sintesi nel tempo, che se può essere oltrepassata come quella forma determinata, che essa è, porta sempre l' impronta di quell' idea regolativa della conoscenza, alla quale le forme sue temporanee si approssimano indefinitamente.

All' incertezza dell' obbietto e del metodo ha fatto riscontro quella sul rapporto della Filosofia da una parte alla scienza, con la quale le pareva di dover stare insieme per l' identità del fine, la conoscenza della verità, e per l' identità del fondamento, la dimostrazione; e dall' altra alla religione, con la quale pareva che il suo oggetto si confondesse.

Rispetto al primo rapporto, è facile dimostrare, che nè la Filosofia può stare senza le scienze, nè queste senza quella. Oggi par quasi oziosa la prima dimostrazione; perchè la Filosofia, (a parte la quistione se il suo sia o no un còmpito possibile), si considera come *determinata* dalle conoscenze scientifiche per la verità obbiettiva del suo contenuto. Prima, e fino alla fioritura idealistica della prima metà del secolo passato, la Filosofia si considerava invece

come determinante. Oggi al contrario oltre ad essere invertito, per un certo rispetto, il rapporto di determinazione, si crede che non solo il filosofo debba conoscere quanto gli bisogna delle scienze particolari, ma che debba anche essersi provato in qualcuna. Perchè la conoscenza filosofica non è diversa, salvo il divario di comprensione, (che è assoluto), e la giustificazione logica e gnoseologica, dalla scientifica; e deve possederne i metodi, sia che voglia ricercarne i collegamenti, sia che voglia provarne, alla luce della Logica e della Gnoseologia, le idee e i principii che ne sono fondamento. Che sia questa o quella la scienza posseduta, non ha importanza essenziale. Può appartenere alla serie delle scienze della natura, o a quella delle scienze dello spirito, o essere tolta da una regione di confine, (p. es. la psicologia), ma un filosofo che non sia uno scienziato in nulla, non si crede che possa essere preso sul serio. « Il faudrait scrive il Rénan, faire peu de cas d'un philosophe, qui n'aurait travaillé une fois dans sa vie à éclaircir quelque point spécial de la science ».

Più difficile pare la seconda dimostrazione; e perciò è quasi moneta corrente del tempo nostro il pensiero, che ci può essere scienza senza Filosofia. È noto il mònito; Fisica guardati dalla Metafisica. Ma per quanto il mònito sia giusto per ciò che vieta ogni apriorismo nella scienza positiva, e vuole che i fatti siano saputi bene prima di ogni interpretazione sistematica; non va inteso come rinunzia a quello a cui la scienza non può rinun-

ziare, cioè la realizzazione indefinitamente approssimata dell' unità della conoscenza. È questa esigenza che ha generato tanto la Filosofia che la scienza; la loro separazione è stata l'effetto necessario della divisione del lavoro, la quale non ha avuta la separazione come fine, ma il migliore adempimento del còmpito della scienza. L' *interesse teoretico*, che è la forza vitale propulsiva della scienza è il problema filosofico, alla soluzione del quale tutte lavorano.

Ciò si vede bene, se si guardano le scienze, non tanto nelle loro ricerche particolari, quanto nella loro storia. Che cosa fa che la biologia sia oggi come al centro delle scienze della natura se non la legge generale dell' evoluzione delle forme, che è derivata da essa? Si può essere filosofi o specialisti anche essendo filosofi di professione e scienziati di professione. Un filosofo, che si chiuda nella tecnica logica o psicologica, è uno specialista; e Darwin che formula la teoria dell' origine naturale delle specie è un filosofo. Se domandiamo, perchè la biologia è portata a studiare di più le forme più basse o iniziali della vita, e a profondarsi fino alle ricerche e alle ipotesi micromeristiche, vediamo che la ragione è la speranza di penetrare per quella via il mistero ultimo della vita. L' Astronomia moltiplica le osservazioni, determina la posizione e le orbite delle stelle più remote, le vie delle comete e degli sciami di polveri cosmiche, e mette su tavole di stelle, di costellazioni, di nebulose ecc., non certo in via principale per moltiplicare le cognizioni, ma per la spe-

ranza di penetrare per tal via la forma e la formazione dell' universo. Supponiamo che a questa speranza si dovesse rinunziare, a che servirebbero, in un interesse teoretico, tali ricerche? È lo stesso per la storia. La curiosità non ci farebbe andare oltre quello che c' interessa più da vicino, la storia recente, o quella del passato della nostra gente. Se l' interesse filosofico mancasse, non ci affanneremmo tanto più nelle ricerche storiche, quanto più esse si avvicinano alle origini. E se possedessimo una scienza generale della storia, una filosofia della storia, della quale fossimo certi, non cercheremmo più tanti particolari. Difatti nel M. Evo, quando, tra la creazione e il giudizio, la storia umana era concepita come un dramma divino, di cui erano atti principali i grandi avvenimenti della storia sacra, la ricerca storica non ebbe impulso e languì. Noi che non siamo in una posizione tanto felice-infelice, noi cerchiamo tutto; frammenti, echi, monumenti d'ogni specie delle età che furono, e tendiamo con pertinacia indefessa alle origini. La scienza frammentaria fu con ragione chiamata *ciclopica* da Kant, cioè mancante di quell'altro occhio, che ordina che sistematizza, che dà valore e significazione a quel *multorum camelorum onus*, di cui spesso si vanta (1).

Si risponde; sia pure, ma che c' entra in questo il filosofo di professione? il còmpito vero della scien-

(1) Cfr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, Berlin 1901, Einleitung.

za è adempito dallo scienziato, ed è un còmpito scientifico solo se e nella misura nella quale è adempito da esso. Ii filosofo non è che un temerario, il quale con poche idee intesse un poema concettuale, che battezza per scienza, senza che ad esso si possano applicare i rigorosi procedimenti di indagini e di verificazione, che caratterizzano la scienza. Ma come potrebbe l' opera del filosofo essere compiuta dallo scienziato specialista? Le abitudini mentali generate dalle singole discipline nei loro cultori li portano a tener conto dei dati di ciascuna anche nelle generalizzazioni di indole filosofica. Si può pensare che avremmo tante Filosofie quanti sono gli aspetti della realtà studiati dalle scienze particolari; un' intuizione matematica, o una meccanica, biologica, psicologica, morale. Non è possibile cercare l' unità della maggiore antitesi che la realtà ci presenta, la natura e lo spirito, stando nei limiti delle singole discipline dei due ordini. D' altra parte la natura della sintesi filosofica è sempre di essere più o meno ideale, cioè tale che non si ottiene mediante la riduzione causale, che è la via della scienza, e che o è o deve poter essere sperimentale; ma mediante una riduzione ideale, la cui formula non indica mai una causalità determinata, ma la forma generale obbiettiva di qualunque causalità, che non potrebbe essere direttamente verificata. La verificazione della Filosofia per parte della scienza è il complemento indispensabile della verificazione logica, cioè di quella che consiste nella dimostrazione della coerenza in-

trinseca dei sistemi filosofici. Ma, si badi, la verificazione della Filosofia nella scienza non può essere come quella che è propria delle particolari teorie scientifiche. I sistemi filosofici non possono valere se non che come le grandi direttrici della scienza considerata nella sua unità vivente; e perciò la verificazione non può consistere in altro, se non che nell' accordo delle integrazioni filosofiche coi risultati più generali, a cui sono giunte le scienze positive. Una Filosofia è sempre una integrazione ideale della curva, di cui le singole scienze non presentano che frammenti; e il riconoscere da questi la natura della curva non sempre è possibile direttamente, (com' è p. es. il caso in biologia), ma si desume spesso dal loro paragone e dal loro rapporto.

Inoltre la temerità anticipatrice del filosofo, è necessaria, perchè non tutti i particolari hanno importanza, e le grandi linee si possono disegnare dati pochi punti che ne determinino la direzione. Perciò è accaduto che quasi tutti i principali sistemi, quasi tutte le ipotesi filosofiche siano state formulate in un periodo relativamente breve della storia del pensiero umano, e prima ancora che la specializzazione scientifica fosse molto progredita, cioè nel periodo ellenico. E d' altra parte, non sarebbe possibile aspettare che tutto fosse scoperto. Il lavoro della scienza è infinito, e se lo scienziato volesse aspettare a filosofare quando il lavoro scientifico

fosse compiuto, farebbe come il contadino d'Orazio, che aspettava sulla riva del fiume che tutta l'acqua fosse passata. Ancora, è bene che ci sia questo stimolo dell'universale. Lo specialista puro è rozzo, e la scienza cominciata con la superba pretesa di Talete, potrebbe finire con la rassegnazione del servo di Faust, che è contento di trovare e di dissecare i lombrici in pace, col pretesto che niente ci è di troppo piccolo pel vero ricercatore, e che per la sintesi filosofica ci è sempre tempo. La Filosofia tira la somma della conoscenza di ogni tempo, e costringe i concetti sistematici a provarsi dinanzi alla scienza. Kant ebbe in mente questo concetto della Filosofia, quando, cercandone una definizione diversa dalla scolastica, la disse; la scienza delle relazioni di ogni conoscenza ai fini della ragione umana.

E del resto, se si respinge l'ufficio della Filosofia, regna pei problemi che a questa si sottraggono il vago fantasticare, il pensiero non ragionato o poetico, ovvero il mito e la religione. Quello che è sottratto alla riflessione è dato al vago fantasticare, e alla fede cieca. Così cessa anche l'opera purificatrice della Filosofia rispetto alla Religione.

La Filosofia differisce dalla mitologia e dalla religione perchè queste sono l'opera della coscienza collettiva, ed essa è il prodotto della riflessione individuale. E principalmente perchè, mentre quelle sono l'opera del sentimento e della fantasia, e pon-

gono la causa fuori del mondo, la Filosofia vuol essere scienza. Talete, è stato detto, ricondusse la mente umana dal cielo in terra quando disse che l'acqua era il principio delle cose. Una Filosofia creduta è tanto assurda quanto una religione tutta e in ogni sua parte ragionata. Di qui l'opposizione, che si manifesta di tanto in tanto nella storia della Filosofia in occidente, tra la religione e la Filosofia. È guerra aspra perchè fraterna; la più anziana vuol essere riconosciuta come dominatrice, la più giovane non si rassegna ad essere ancella. Ed è insieme la lotta del libero spirito individuale contro la coscienza collettiva. In Grecia la religione non ha organizzazione potente, e non è familiare con la Filosofia; non così nel M. Evo; quindi le lotte furono in questo assai più aspre.

Il rapporto tra la Filosofia e la religione ha avute le sue vicende storiche, e perciò la storia della Filosofia rispecchia non solo il movimento della scienza, ma anche le fasi della coscienza religiosa. La Filosofia greca si oppone al politeismo, promuove il monoteismo, e cerca un concetto del divino, che possa essere il principio comune della religione e della Filosofia. Nello Stoicismo, decaduta la religione popolare, questa tendenza prende la forma della sostituzione della Filosofia religiosa alla religione. Nell'ultima Filosofia greca, sotto l'influenza del Cristianesimo, il rapporto comincia ad invertirsi, l'azione determinante passa dalla Filosofia alla religione;

ma l'inversione non è completa se non che nella Filosofia del Medio Evo. Certo la Filosofia ellenica ha un'influenza capitale nella formazione dei dogmi cristiani, ma serve ad essi. Si sa che l' accordo non fu costante durante l' epoca della Scolastica, e che in questa si annidarono i germi del dissidio, che riuscirono da ultimo alla teoria della *doppia verità*.

La Filosofia del Risorgimento impegna più apertamente la lotta; essa sta sotto l'influenza delle antiche filosofie, rinascenti nella loro nativa indipendenza dalla religione: ma la libertà del pensiero non giunge al punto di scuotere completamente l'autorità dalla religione sulla Filosofia. Bisogna venire fino a Spinoza e alla Filosofia dell'Aufklärung per negare il controllo della religione sulla Filosofia, e per sottoporre invece quella al controllo di questa, cangiando le religioni storiche in religione razionale. Secondo Spinoza non ci sono due leggi, una pei filosofi, l'altra pel popolo. Non ci sono che due punti di vista, o secondo l'espressione di Spinoza nel Trattato teologico-politico, due vie della salvezza, l'obbedienza e la conoscenza. Il precetto, *amate Dio*, è *legge* pel popolo, è verità eterna per l' uomo che pensa. Bisogna liberarsi dalla servitù della legge elevandosi alle verità eterne; in questo stato superiore dell' animo, che è simboleggiato da Cristo rispetto al Giudaismo, la legge è mezzo non fine.

Con Kant il rapporto cangia di nuovo; la religione guarda un dominio che la Filosofia non può

penetrare; essa comincia dove la Filosofia finisce, si riconnette con le *idee regolatrici* della ragione, la cui significazione trascendente oltrepassa il potere della ragione legata all' esperienza. Il problema del principio e del fine delle cose, che la religione vuol penetrare è impenetrabile per la ragione. Oggetto della fede è il mondo soprassensibile, termine delle aspirazioni e delle speranze dell' uomo, ma non oggetto possibile per la conoscenza legata all'esperienza e al finito.

Se non che, siccome l' uomo è insieme religioso e filosofo, e la Filosofia non sopporta contraddizione tra i varii dominii di scienza, così non si può neppure rassegnare alla separazione dalla religione. Il secolo XIX presenta perciò due concezioni filosofiche della religione, le quali mitigando la separazione oggettiva kantiana, assegnano alla religione non un diverso contenuto, ma un diverso principio nello spirito umano, la teoria sentimentalistica dello Schleiermacher, la teoria di un grado subordinato della ragione creatrice dell' Hegel.

Recentemente si è accentuato un ritorno alla separazione kantiana, e non si crede più che la Filosofia possa sostituire la religione. Siccome questa risponde al bisogno di considerare l' ordine morale, l'esistenza spirituale come fine del mondo, e la natura non come un giuoco di forze cieche, ma come il veicolo dell'esistenza spirituale; e siccome tuttociò non è un possibile oggetto di scienza, perchè non ha radice nell'intelletto, bensì nelle facoltà affettive

e volitive dell' uomo, così i dominii della religione e della Filosofia si separano di nuovo. L' intelletto è un apparecchio registratore pel vèro e pel falso, non conosce *valori* propriamente detti. L'uomo, che non è semplicemente intelligenza, ha oltre alla scienza, l'arte e la religione. La religione è la fede collettiva nella finalità oltremondana della vita, ed esprime il concetto che la vita dell'individuo non è isolata e partecipa al destino di tutte. Può la scienza mostrare che la fede nel significato morale delle cose è falsa? La religione ha dunque la funzione di indicare il senso delle cose non coi concetti per la ragione, ma con le imagini pel sentimento. Da principio scienza, religione, Filosofia sono uno. La mitologia religiosa comprende la spiegazione causale, la costruzione teoretica, la significazione ideale della realtà. Dopo, questi tre còmpiti si separano; la riflessione scientifica separa la causalità naturale dalla soprannaturale, alla quale la sostituisce; la Filosofia cerca l' unità della scienza e riconosce il limite; la religione sopra motivi essenzialmente morali e sentimentali s' indirizza al fine. Nella separazione è la pace; perchè non si può nè subordinare la scienza al dogma, nè risolvere la fede nella scienza. La fede s'indirizza ad una *verità storica*, che è di là da ogni verità scientifica (dimostrabile), e che sta alla verità filosofica come il mito all'idea, nella quale è impossibile che si risolva completamente mai. Göthe ha detto bene, che la realtà, divisa per la ragione, lascia sempre un residuo.

Questo medesimo concetto traspare nella nuova tendenza della teologia protestante, la quale, invece di considerare il dogma come espressione di una verità oggettiva, che si può provare con argomenti storico-esegetici, o cosmologico-ontologici, lo considera come una formula che non lega l' intelletto come lega la volontà, come l'indice di un bene che indirizza la volontà e appaga il sentimento. Occorre dunque che la religione si risolva a dare alla ragione quello che le spetta, come si va rassegnando a dare a Cesare quello che è di Cesare. Quello che può turbare l'accordo è l'irreligiosità, che dalle classi colte è ora passata nelle masse anelanti alla rivendicazione della prosperità materiale. Anche nella propaganda che si fa tra esse si proclama, che la scienza ha provato essere la religione sopravvivenza di credenze infantili, mantenute nell' interesse e a difesa delle classi privilegiate. È la stessa illusione alla quale soggiacque la borghesia nella sua lotta contro gli stati privilegiati dell' *ancien règime*. L'ateismo è ora proclamato come il catechismo della democrazia sociale. Abbiamo troppo identificato lo spirito umano con l' intelligenza, e abbiamo creduto che, educata questa, fosse educato tutto l' uomo. Ma siccome la istruzione per tutti, a qualunque costo, è un'istruzione di *basso costo*, abbiamo ottenuto di aggiungere ai delinquenti antichi i nuovi, i delinquenti della cultura, di questa cultura, gli anarchici. Ma perchè la religione sarebbe in contraddizione con la fratellanza umana? È sperabile che il Cristia-

nesimo, che tante tempeste superò, superi anche questa (1).

Abbiamo accennato innanzi, (ed è bene d'insistervi ora), che la ragione, la quale non permette di risolvere la religione nella Filosofia, è che è diverso il modo come esse intendono la verità. Per la religione la verità è un *fatto*, e la dottrina non ha valore se non che come *storia*, mondana e oltremondana. Per la Filosofia invece la verità è teoria, è una storia se vuolsi, ma una storia ideale eterna, senza tempo e senza spazio. La Filosofia, poggiando sulla dimostrazione, poggia sui fondamenti stessi del sapere scientifico, e per conseguenza essa non suppone altra realtà o realizzazione della teoria o storia ideale che essa è, che la storia che è oggetto della sua esperienza, il mondo della natura e dello spirito così come sono nei confini di questa. Una Filosofia, che accanto alla storia ideale si avventura a scrivere, come riflesso di essa nel tempo, una storia reale oltre i limiti dell' esperienza, non è più scienza, e non è più Filosofia, perchè abbandona il suo fondamento, che è la dimostrazione. Non già che la Filosofia non abbia un fondamento di fede. Tra S. Anselmo, il quale insegnò che per sapere bisogna cominciare dal credere, e Abelardo che affermò non potersi credere se non quello che si può intendere, il primo ha ragione contro il secondo. Perchè, non essendoci Filosofia che possa dirsi completamente dimostrata,

(1) Cfr. Paulsen, op. e loc. cit.

non ve n' è alcuna che non si fondi anche su un atto di fede che compie la dimostrazione. Ogni Filosofia deriva quasi tanto dalla natura spirituale di chi la professa, quanto dalla prova; e tanto dalla volontà che dall' intelletto.

Ma ciò non ostante la differenza tra la religione e la Filosofia non può essere colmata, perchè la prima è *storia* passata, presente e futura (creazione, redenzione, immortalità); e la seconda è teoria senza storia, o con quella storia soltanto, che l' esperienza scrive. Ora, pei bisogni dello spirito umano, nella pienezza della sua natura morale, è possibile limitarsi a quest' ultima istoria? Spencer nel suo ultimo libro, (*Fatti e Commenti*), ha detto, che quello che lo empie di terrore è il pensiero dell' infinito. Ed ha ragione. Perchè siccome ogni estensione ed ogni durata finita sono inapprezzabili dinanzi all'infinito, e siccome ogni distensione di tali durate ed estensioni non raggiunge neppure una parte dell'infinito, ne risulta che qualunque dottrina filosofica non ha corrispondenza adeguata, nella storia dell' esperienza, a quella dottrina ideale eterna che essa è.

Di quì l' alleanza, tante volte ripetuta nella storia, della Filosofia con la religione, dalla quale derivarono beni e mali. Il bene è la purificazione progressiva della religione per la Filosofia; il male è che da essa la Filosofia è tratta fuori del terreno scientifico, e può finire per rinnegare se stessa diventando ancella della religione. Se invece si mantiene stretta all' esperienza, e ricusa di seguire la re-

ligione nel suo volo oltremondano, la religione diventa per essa un altro dato dell' esperienza, e può valere a integrar questa, a mostrarle nel gran fatto religioso, in questo fenomeno della superiore psicologia umana, il presentimento di un di là dall'esperienza. La *veritas aeterna*, che è la Filosofia, esige la *storia eterna*, che è la religione; ma la storia religiosa non può essere fondamento della Filosofia se non che come un altro fatto dell' esperienza finita.

Adunque, la religione deve essere considerata come un prodotto storico, come un fatto fondamentale della vita dello spirito; e perciò essa è un problema per la Filosofia, così come sono per essa tanti problemi i risultati più generali delle scienze. E tutti debbono essere da essa unificati in un sistema scevro di contraddizione. La scienza delle religioni si viene quindi a coordinare con le altre scienze, e la Filosofia deve adempiere rispetto ad essa lo stesso còmpito che verso le altre; cioè non mettersi a fare la religione, ma cercare d'interpretare il fatto religioso nell'ordine dei fatti cosmici. Il mondo dello spirito è un momento fugace del mondo naturale? quello da cui ogni valore della natura dipende è senza valore nella natura? è l'immortale mortale? Tale è il problema che la religione, il fatto religioso, presenta alla Filosofia. E dinanzi ad esso la Filosofia non può fare altro che seguire il precetto di Göthe; di scrutare quello che può essere scrutato, e di onorare l' imperscrutabile.

II.

Adunque la Filosofia deve stare in intimo rapporto con la scienza, affinchè il còmpito del sapere possa essere adempito. E per lo stesso fine deve stare in rapporto con la religione. Perchè, oltre all'ufficio di purificazione che esercita rispetto ad essa, eliminando tutto quello che, nel contenuto della coscienza religiosa pongono le tendenze sensitive, le passioni, l'egoismo incoercibile, e fin le bassezze della natura umana; essa ha il dovere di intendere il fatto della religiosità nella sua perennità, nella sua significazione trascendente, e insieme concreta, storica. La religione, interpretata dalla scienza, è un altro dato scientifico per la Filosofia.

Ma parificate la religione e la scienza rispetto alla Filosofia nel denominatore comune della scienza, resta a vedere qual'è propriamente il rapporto tra la Filosofia e la scienza; quale di esse è determinata, quale è determinante. Per veder ciò è utile abbozzare brevemente la storia dei rapporti tra esse interceduti, perchè il rapporto vero sarà quello che sarà dimostrato tale dalla logica del fatto. Inoltre da questa dimostrazione, sarà chiarito anche un altro importante rapporto, cioè quello della Filosofia con le sue forme storiche, della Filosofia con la storia della Filosofia.

Questo secondo rapporto è intimamente condizionato dal primo; e generalmente si è inclinati a credere che siano in ragione inversa, cioè che l'importanza della storia della Filosofia per la Filosofia sia maggiore o minore, secondo che è inversamente minore o maggiore l'importanza che si è disposti a riconoscere della scienza per la Filosofia.

Questo rapporto non è stato sempre lo stesso. In Grecia i dominii della Filosofia e della scienza non sono distinti; ogni sistemazione dell'esperienza è filosofica, ogni generalizzazione è un filosofema; non vi è che una scienza sola, la Filosofia; tutte le altre conoscenze sono materia delle generalizzazioni di questa, le scienze particolari non esistono se non che come capitoli della Filosofia. Gli schemi concettuali, le essenze, si applicano immediatamente ai fatti, la causa, la sostanza sono la causa e la sostanza della metafisica, idee-enti, astrazioni sostantivate. Platone pone anche la Geometria tra le scienze filosofiche; e Aristotele, anche quando scrive di scienze particolari, come nel De partibus animalium, ne scrive in rapporto alla Filosofia. Le generalizzazioni, gli assiomi medii, che separano le scienze particolari dalla Filosofia o sono ignorati affatto, o si considerano come forme subordinate delle essenze trascendenti oggetto della Filosofia.

Nel periodo alessandrino, a misura che la Filosofia si pone in servigio della religione, trasformandosi in una vera Teologia, le scienze particolari in-

cominciano a distaccarsene. Mentre la Fisica e la Cosmologia d'Aristotele si riportavano a concetti metafisici, la Meccanica d'Archimede e l'Astronomia d'Ipparco se ne rendono indipendenti. Certo l'influenza determinante della Filosofia rispetto alle scienze particolari perdura, e perciò gli stessi matematici e filologi del periodo alessandrino si ascrivono ad una scuola filosofica. In Astronomia il concetto che i pianeti si muovono in circoli perfetti dura fino a Keplero. E non bisogna dimenticare che cotesta influenza non si può dire cessata neppure ai dì nostri. Ne è prova quella che ebbe la Filosofia della natura di Schelling sulle scienze naturali, e la Filosofia dello spirito di Hegel sulle morali. E non è necessario di essere molto vecchi per ricordare tutte le resistenze che il darwinismo ha incontrate da parte del dommatismo filosofico-teologico.

Nel M. Evo il rapporto della Filosofia con la scienza subì l'influenza di quello che intercede tra la Filosofia e la religione; giacchè la religione e la scienza sono come i due poli tra i quali oscilla la Filosofia. Come il secondo si fece più intimo, s'allentò l'altro, e si disegnarono più nettamente i diversi dominii delle scienze particolari nelle loro grandi linee. Il volgersi della Filosofia alla Teologia le tolse di mantenersi in rapporto con le scienze, il lato divino di essa si accentuò a spese del naturale e dell'umano. In un primo periodo la Filosofia ellenistica dà l'aiuto dei suoi filosofemi per la formazione dei dommi cristiani, o prende un contegno ostile verso la nuova religione,

donde la difesa, che fu la letteratura apologetica cristiana. Dopo, la Filosofia è subordinata alla Teologia; a questa il di là, la creazione e l'apocalisse; alla Filosofia il di qua, nella misura nella quale poteva essere studiato, (ed era assai piccola), indipendentemente dalle verità di fede. D'altra parte, sebbene più allargata la parte fatta alle scienze particolari, specialmente alle giuridiche, e un poco anche alle scienze naturali, rimase salda l'unità aristotelica della Filosofia con la scienza. E le Università medievali furono lo specchio di questa concezione gerarchica del sapere, che poneva al sommo la Teologia, e faceva della Filosofia la regina mediatizzata di tutto il resto dello scibile.

L'età moderna rappresenta, nelle grandi linee dello sviluppo delle conoscenze, l'influenza inversa delle scienze sulla Filosofia. In Cartesio e Spinoza si sente l'influenza delle scienze matematiche, nell'empirismo inglese quella delle scienze naturali. È stata molto lodata la Filosofia inglese, perchè, dimentica della tradizione filosofica, si è subordinata strettamente all'influenza della scienza. Ma la lode vuole essere accolta con qualche riserva. Perchè in realtà essa ha subìto l'influenza unilaterale delle scienze della natura, ed ha troppo ristretto il còmpito della Filosofia. Meno poche eccezioni, per le quali sulla Filosofia inglese ha prima influito Cartesio, e ai tempi nostri Kant ed Hegel, la Filosofia inglese si è limitata ad applicare la Psicologia al problema conoscitivo e al morale, è stata più che altro una Psicologia appli-

cata. Molte buone cose essa ha fatte in questi limiti, ma in generale è rimasta inferiore al còmpito della Filosofia come scienza universale.

Nel secolo passato all'influenza delle scienze matematiche e naturali si è aggiunta, modificandola profondamente, l'influenza delle scienze storiche, che si sente prevalentemente nell'idealismo tedesco. Ma mentre nella prima metà del secolo la Filosofia ha conservato il primato direttivo sulle scienze particolari, nella seconda metà, (e già con l'insorgere del positivismo comtiano, e di quello dello Stuart Mill fin nella prima), con la reazione contro la Metafisica, il lavorio speculativo si compie nel seno stesso delle scienze particolari. Si è cominciato per specializzare le stesse scienze filosofiche, e per la Psicologia il distacco è proceduto tant'oltre, che essa si è già affermata come scienza indipendente. Lo stesso si va tentando di fare per l'Etica, per l'Estetica, per la Filosofia del Diritto, e per la Filosofia della religione; perchè si è pensato che a ciascuna di queste scienze si può dare una base propria nel costume, nella storia dell'Arte, nella giureprudenza, e nella storia delle religioni. Fin la Logica e la Gnoseologia si pensarono costituite come scienze a sè, e di una Filosofia generale si credette che si potesse fare a meno. Il Lange definì i sistemi metafisici *poemi concettuali*, e si pensò che tutti i poemi possibili di tal fatta fossero ormai stati scritti, e che non ci fosse più posto per altri. Il positivismo comtiano aveva ridotta la Filosofia generale alla classificazione delle

scienze; il neocriticismo si chiuse nella rocca della Gnoseologia, e si limitò a difendere l'autonomia delle scienze dello spirito contro il naturalismo invadente. E finalmente il positivismo costruttivo, accogliendo dalle scienze biologiche il concetto dell'evoluzione, si difendeva dalle tentazioni della Metafisica cingendosi il capo con le bende dell'*agnosticismo*.

Non è ora il caso di vedere se questa rinunzia può essere considerata come definitiva. A giudicare dalle rinascenze metafisiche, dalle forme diverse di filosofie voluntaristiche o pantelistiche, e dallo stesso dommatismo costruttivo del positivismo inglese, non pare. Ma una cosa è certa, che il lavorio filosofico è ora più intenso che mai, e che mentre la produzione sistematica non si è punto arrestata, anzi si è in molte guise moltiplicata, dall'altra i tentativi di sistemazione filosofica sono sorti dal seno stesso delle scienze particolari. In Matematica, nelle scienze naturali, nella storia, nel diritto, nelle scienze sociali, e fin nella letteratura e nell'Arte si fa oggi assai più Filosofia che non dai filosofi di professione. Le speculazioni matematiche sugl' iperspazii hanno determinato la revisione della dottrina kantiana sulle forme dell'intuizione; e questa ha dovuto essere guardata di nuovo in rapporto con le ricerche dell' ottica fisiologica, e con le condizioni tutte, psichiche e psicofisiche, che determinano la formazione delle rappresentazioni corrispondenti. Le idee del continuo, del numero, del movimento, dell'infinito e dell'infinitesimo, hanno dovuto essere riesaminate in rap-

porto alle corrispondenti speculazioni matematiche. La formula finora accolta della legge d' inerzia è stata giudicata erronea, non già nelle sue applicazioni, ma nel suo valore logico e conoscitivo. E dallo stesso punto di vista, furono a nuovo esame sottoposte le idee di materia e di forza, la teoria atomica, e quella della continuità della materia, l'affinità chimica; e i principii biologici darwiniani furono trovati insufficienti. L'idea di evoluzione, sorta dal seno della biologia si è estesa a quasi tutti i dominii della natura e dello spirito. Alle formazioni stellari, alle geologiche, alle fisiche, alle chimiche, considerando tutto quello che è, e tutto quello che opera come un divenuto. E dall'altra parte ha trasformato la Psicologia in Psicogenia, ha portato il metodo comparativo e genetico nella scienza del linguaggio, ha descritta la genesi degl'istituti sociali, e determinato il rapporto condizionale delle forme, gradualmente evolutive, delle scienze dello spirito. Ha esteso insomma il metodo comparativo e genetico alle cose più diverse, alle mitologie come alla classificazione delle scienze. Cadono le separazioni artificiali di queste a misura che si moltiplicano i punti di contatto; il bisogno della cooperazione si fa sempre più evidente, e si riesce a convincersi che la cooperazione, allorchè si tratta dell'esame del valore dei concetti fondamentali, è impossibile senza una scienza superiore, di ordine filosofico, che è la dottrina della conoscenza. Similmente l' economia, la linguistica, la

storia, il diritto, la morale, l'Arte e la Religione si riportano alle leggi più generali dello spirito umano che la Psicologia studia. Nessuna scienza si pensa separata o separabile dalla scienza dell'umana conoscenza, le cui leggi più generali, il valore oggettivo, i limiti, sono presupposti come oggetti di una scienza più generale, perchè sconfinano dai limiti di qualunque scienza particolare. Alla ricerca delle condizioni più generali della conoscenza la Filosofia aggiunge quella delle condizioni più generali dell'operare; e compie l' ufficio suo sintetizzando i risultati più generali delle scienze in una dottrina generale, che rappresenta l'unità e il sistema del reale.

Pare dunque che oggidì la Filosofia debba avere suo essenzial fondamento nelle scienze particolari, e che questo debba sostituire il fondamento antico, che era posto nella storia della Filosofia. Molti almeno, e non dei meno rumorosi trai filosofi, la pensano così; ed atteggiandosi a dispregiatori della storia della loro scienza, credono superbamente che questa dati da essi, e che da essi in là non rappresenti che la storia miseranda delle aberrazioni umane, la quale non ha altra utilità pel sapere se non quella che deriva dalla conoscenza dell' errore, e dal mezzo che essa porge di garentirsene.

Invece fino alla prima metà del secolo passato, malgrado l'influenza determinante delle scienze sulla Filosofia accentuatasi fin dall'epoca della Rinascenza, i sistemi filosofici si erano svolti come in campo

chiuso, col metodo dell'analisi e della deduzione da concetti, e senza altro controllo che quello della coerenza logica. In questa condizione del pensiero era naturale, che la storia della Filosofia dovesse essere il sicuro fondamento di ogni Filosofia. Il dibattito era per dir così interno; quell'altra forma di conoscenza, la scientifica, che s'era venuta a mano a mano formando, rendendosi indipendente dalla tutela filosofica, e che aveva apertamente rifiutato ogni determinismo di idee speculative, non aveva voce in capitolo. Era la politica dell'isolamento, o se si vuole anche la politica delle mani nette, o della reciproca verginità da impuri contatti.

L'espressione più recisa di questa monogamia della Filosofia con la sua storia, anzi di questa partenogenesi filosofica si ebbe con la dottrina hegeliana, che considerava la storia della Filosofia come un'approssimazione continua delle forme temporali e transitorie del pensiero filosofico alla forma assoluta, e vedeva nello svolgimento storico di essa un tal rigore sistematico, da rappresentare nel tempo le singole determinazioni del pensiero, che nel sistema dell'assoluto idealismo sono connesse, senza tempo, dalla dipendenza logica. Non è il caso di rifare qui la critica, tante volte fatta, di questa dottrina, che è stata anche esagerata, nell'ardore della polemica, dagli oppositori, e spostata alquanto dai precisi termini, nei quali, nell'Introduzione alla sua Storia della Filosofia, l'Hegel l'aveva posta. Oggimai pochi sostengono più

questo punto di vista, (contrapposto preciso dell'altro), e che ebbe la sua espressione più cruda nelle parole di Kuno Fischer: « Pare oramai che il pensiero sia giunto al pieno possesso di se stesso, e che la serie delle forme metafisiche sia chiusa.... La Filosofia è il processo dello spirito alla conoscenza di se stesso. Le stazioni di questo processo sono i sistemi filosofici, dunque la Filosofia è la Storia della Filosofia ».

Quello che ci è di vero in questa maniera di concepire il rapporto tra la Filosofia e la Storia della Filosofia è la loro inseparabilità. Anche prima che taluni dei moderni positivisti facessero datare da loro l'origine della Filosofia, s'era proclamato che la verità non ha storia, e le scuole scettiche avevano ripetutamente addotta l'inesausta moltiplicità delle dottrine come una delle prove migliori dello scetticismo. E in verità, se si mantiene il concetto della verità come di una corrispondenza immobile e perfetta tra il pensiero e l'oggetto, e si concepiscono l'oggetto e il concetto come fatti e perfetti, ci è bensì l'alternativa possibile tra la verità e l'errore, ma la verità non ha storia. Pure è facile vedere che la conoscenza non è quasi mai completa fin da principio, che le conoscenze si formano successivamente in ogni ramo di scienza, e che perciò ciascuna scienza ha una storia. D'altra parte non è vero che l'oggetto del conoscere sia sempre un dato, il quale è sempre allo stesso modo. Per le scienze particolari stesse questo non è

sempre vero; anzi se guardiamo alle due massime divisioni loro in scienze della natura e in scienze dello spirito, possiamo dire che per le prime l'oggetto si può considerare, più o meno, come fatto e perfetto, ma per le seconde bisogna persuadersi che esso è in continua formazione. Vi sono obbietti pei quali la storia si confonde con l'esperienza che serve di base alla scienza; e vi sono obbietti che non hanno storia, e che possono essere sempre direttamente sperimentati. Pei primi la storia sta indipendentemente dalla scienza, e ne è il presupposto, ed è per se stessa un sapere; pei secondi ci può essere la storia della loro scienza, e questa può essere o la storia degli errori scientifici o la storia della formazione successiva delle conoscenze intorno ad essi; ma la storia è affatto secondaria, e sebbene utile, non è necessaria per la scienza. Perchè questa può, sempre che occorra, ricorrere all' esperienza diretta; e questa, sebbene si possa giovare dell' esperienza stcrica, ne può anche fare a meno. Invece per le scienze il cui oggetto è in continua formazione la storia è il presupposto della scienza; e sarebbe assurdo di concepire p. es. un'Estetica senza la Storia dell'Arte, una Filosofia della religione senza la storia delle religioni, una Filosofia della storia senza la storia.

Che diremo della Filosofia e della Storia della Filosofia? Se il contenuto della Filosofia è il pensiero, lo spirito umano, non così come sono nella Logica e nella Psicologia, ma come coscienza sintetica e sistematica della realtà, del mondo e di sè, è evidente

che questa coscienza non può essere mai tutta fatta, che è in continua formazione, come la stessa scienza umana; e che perciò la Filosofia, che ne è la scienza, è anch'essa in continuo sviluppo. Se è così, si vede che la Storia della Filosofia, che è la storia di questo sviluppo, è come l'archivio nel quale sono conservate tutte le soluzioni, che lo spirito umano ha tentate del gran problema; e che siccome nessuna di esse può aspirare alla verità assoluta, e, se non tutte, le principali denotano un atteggiamento del pensiero, che ha il suo lato di verità, è vero per la Filosofia quello che non è vero per le scienze particolari, cioè che la verità ha una storia. Il pensiero filosofico è come quelle quantità, che in Matematica non possono essere rappresentate da un numero finito, ma da un numero infinito. Se l'oggetto fosse la favolosa pietra filosofale, la verità sarebbe una trovata, un caso. Se invece è il pensiero umano come coscienza della realtà, la verità stessa è storia.

La qual cosa riceve conferma dal fatto, che dei due problemi fondamentali della Filosofia, la coscienza di sè e la coscienza del reale, il più importante e il più comprensivo è il primo. Difatti storicamente il suo entrare in prima linea contraddistingue l'inizio dei più grandi periodi della storia della Filosofia, il socratico antico, e il cartesiano e il kantiano moderni. Ora la coscienza di sè, la consapevolezza del valore dello spirito nell'ordine della conoscenza, nell'ordine dell'operare, e nell'ordine dei fini, è il

problema più dipendente, perchè la sua completa soluzione corrisponde alla soluzione completa del problema della scienza, che non si ha compiutamente mai.

Storicamente ogni Filosofia non è altro che la chiara coscienza di ciò che sottostà inconsapevolmente a tutta un'epoca di cultura, di quello cioè che è imperfettamente consapevole nella letteratura, nell'arte, nella religione, nel diritto ecc. Nè la Filosofia è soltanto una riflessione più chiara; essa si rapporta al pensiero imperfettamente consapevole di un'età come la riflessione critica alla creazione inconsapevole del momento dell' ispirazione. Come la coscienza della vita rifà la vita negl'individui e nei popoli, e la riflessione critica ridiventa ispirazione per le creazioni successive; così la Filosofia non intende soltanto un'epoca di cultura, ma la compenetra, e la può trasformare. Ogni riflessione è sempre un passo di là dalla cosa sulla quale si riflette; noi ci liberiamo dalle nostre passioni allorchè le ripensiamo, esse cessano di essere nostri stati quando diventano nostri oggetti, e finiamo di sentirle allorchè le consideriamo e studiamo. La Filosofia è dunque la crisi della coscienza di un' epoca, essa converte lo *stato* in *obbietto*; per essa il presente si distacca dal passato e prepara l'avvenire. I grandi sistemi di Filosofia sono le grandi riflessioni della coscienza umana sopra se medesima; essi non accompagnano soltanto lo sviluppo dello spirito umano, ma cooperano a farlo; mescolandosi ad altre attività più fattive, alla religione, al costume,

al diritto ecc. diventano dei fattori storici, che hanno in estensione quello che non hanno in intensità. Essi sono come i fochi delle coscienze storiche successive, ed hanno perciò un valore storico e teoretico di primo ordine.

D' altra parte bisogna considerare che questo carattere che la storia della Filosofia ha sempre avuto non cangia per questo, che oggi la Filosofia si connette più intimamente con le scienze particolari, e che il rapporto che sempre ad esse l'ha avvinta si è poco meno che invertito. Perchè se da questo la Filosofia può trarre ammaestramento di astenersi dalle costruzioni affrettate, nè il suo ufficio direttivo rispetto alle scienze particolari è distrutto, nè le vedute sistematiche del passato si può credere che siano abolite. Per quella nativa spontaneità per cui il pensiero umano ha spesso ragione degli ostacoli che esso stesso si crea con metodi erronei, esso è riuscito a dar forma concreta al maggior numero di ipotesi sulla natura e sull'origine e fine della realtà. Molti nuovi sistemi sono rifazioni ; e si può dire che la storia della Filosofia greca li contenga in embrione quasi tutti. L' eleatismo rivive nel panteismo geometrico dello Spinoza, e il suo concetto del reale è in fondo al realismo herbartiano; come il divenire eracliteo, e il razionalismo teleologico della Filosofia platonico-aristotelica rivivono nell'idealismo tedesco. Lo stesso voluntarismo contemporaneo deriva bensì dallo Schopenhauer, ma i precedenti suoi sono riconoscibili fin nello Stoicismo, e nell' antirazionalismo di

Duns Scoto. Chi può negare il gran valore che può avere per la Filosofia di mantenersi sul terren sodo della scienza? Per la critica della conoscenza questo è un valore di prim'ordine, perchè la prova del valore delle categorie dell'intelletto umano si ha assai meglio dall'uso, che dall'analisi diretta. Ma è forse lo stesso per le costruzioni obbiettive? Per queste si può dire che il troppo particolarismo è imbarazzante, e che se si sta troppo a udire tutto quello che ciascuna scienza dice, si finisce per perdere la spontaneità e l'impeto della sintesi. Ora per questa la storia della Filosofia resta maestra inappellabile. Ma a un patto. A patto che chi la consulta abbia il pensiero addestrato dallo studio della Filosofia, abbia quella formazione o coscienza filosofica che corrisponda insieme al rapporto più moderno della Filosofia con la scienza, e alle ultime fa,i storiche di essa.

La domanda sulla necessità di conoscere ed avere una qualche coscienza filosofica per intendere la storia della Filosofia non ha quasi ragione di essere proposta. Come non si potrebbe intendere una storia del diritto e della politica da chi non avesse nessuna idea del diritto e della politica, così non si potrebbero intendere i sistemi filosofici da chi non avesse nessun criterio direttivo, nessuna preparazione filosofica. Certo il preconcetto sistematico può falsare lo schietto intendimento delle dottrine filosofiche; ma l'abuso non potrebbe far proscrivere l'uso, quando

l'uso è necessario così come aver mani per fare una statua. Si è detto che bisogna crearsi il sistema filosofico dalla storia della Filosofia. Ma come farlo senza la bussola per navigare in quel mare sterminato, dove sono tante bonacce stagnanti, tanti scogli, tante burrasche? Si badi anche che l'intelletto umano non è come uno specchio che riflette passivamente le forme esteriori. Chi non ha un criterio filosofico nell'intendere la storia della Filosofia, ne ha uno qualunque, volgare, religioso; ora pretendere che con questo si possa rendersi conto dei sistemi e della loro successione è chiamare l' ignoranza a giudice della scienza. Certo lo studio della storia della Filosofia può servire in definitiva a modificare la dottrina adottata, a mutarla radicalmente; ma come si potrebbe ottener questo se la si studia senza criterio? Il vero è che non s'intende la storia della Filosofia senza una Filosofia, e che per averne una davvero bisogna conoscerne la storia. È un circolo che non si può rompere, ma non un circolo vizioso, bensì un circolo di reciproche azioni. La storia della Filosofia è la pietra di paragone di un sistema filosofico, e anche la prova o riprova della sua verità; e insieme senza criterio filosofico non s'intende la storia della Filosofia. Un sistema filosofico senza precedenti nella storia della Filosofia è un'impossibilità; un sistema filosofico col quale non fosse possibile d'intendere la storia della Filosofia è perciò solo falso. Il rapporto tra la Filosofia e la storia sua è anche

più intimo di quello che intercede tra la Filosofia e le scienze particolari, perchè se queste danno le particolari verità oggettive, quella dà l'*esperienza della sintesi*. E ci ammaestra a comprendere come i problemi filosofici si debbano porre e come si debbano risolvere, quale sia la coerenza richiesta, quali le conseguenze di una dottrina che si fosse tentati di accogliere, quali le vie possibili, quali le esaurite, quali le promettenti. È uno studio premonitivo, integrativo, che evita gli errori e ci dà la sicurezza del successo; che indica il limite e ci salva dalla condizione del guerriero d'Ariosto, il quale

> del colpo non accorto,
> Andava combattendo ed era morto.

Una nuovissima sapienza legislatrice ha creduto migliore alimento delle Lettere e della Storia una razione doppia e tripla di storia della Filosofia, e niente Filosofia. Quella medesima sapienza, chiamando gli scienziati, segnatamente i naturalisti, al convito della Filosofia, ha altamente proclamato, che la Filosofia deve essere scientifica o non essere. Quale è la Filosofia di questa sapienza legislatrice? quella che non sa che farsi della Storia della Filosofia, o quella che non sa che farsi della Filosofia? È difficile dirlo. Essa vuol separare le due gemelle, che natura avvinse con organi comuni di circolazione e di respirazione. Noi pensiamo come quel candidato

in Teologia il quale, dcmandato quale fosse il più grande sacramento, rispose,

Il matrimonio, che fra tutti sette
Ei solo è quel per le gravezze sue
Che a portarlo conviene essere in due.

La nuova sapienza legislatrice rinnova invece *les Oracles de Panurge*,

Jeûnez, prenez double repas,
Défaites ce qui était fait,
Refaites ce qu'était défait,
Souhaitez-lui vie et trèpas,
Prenez-la, ne la prenez pas.

SUL QUESTIONARIO

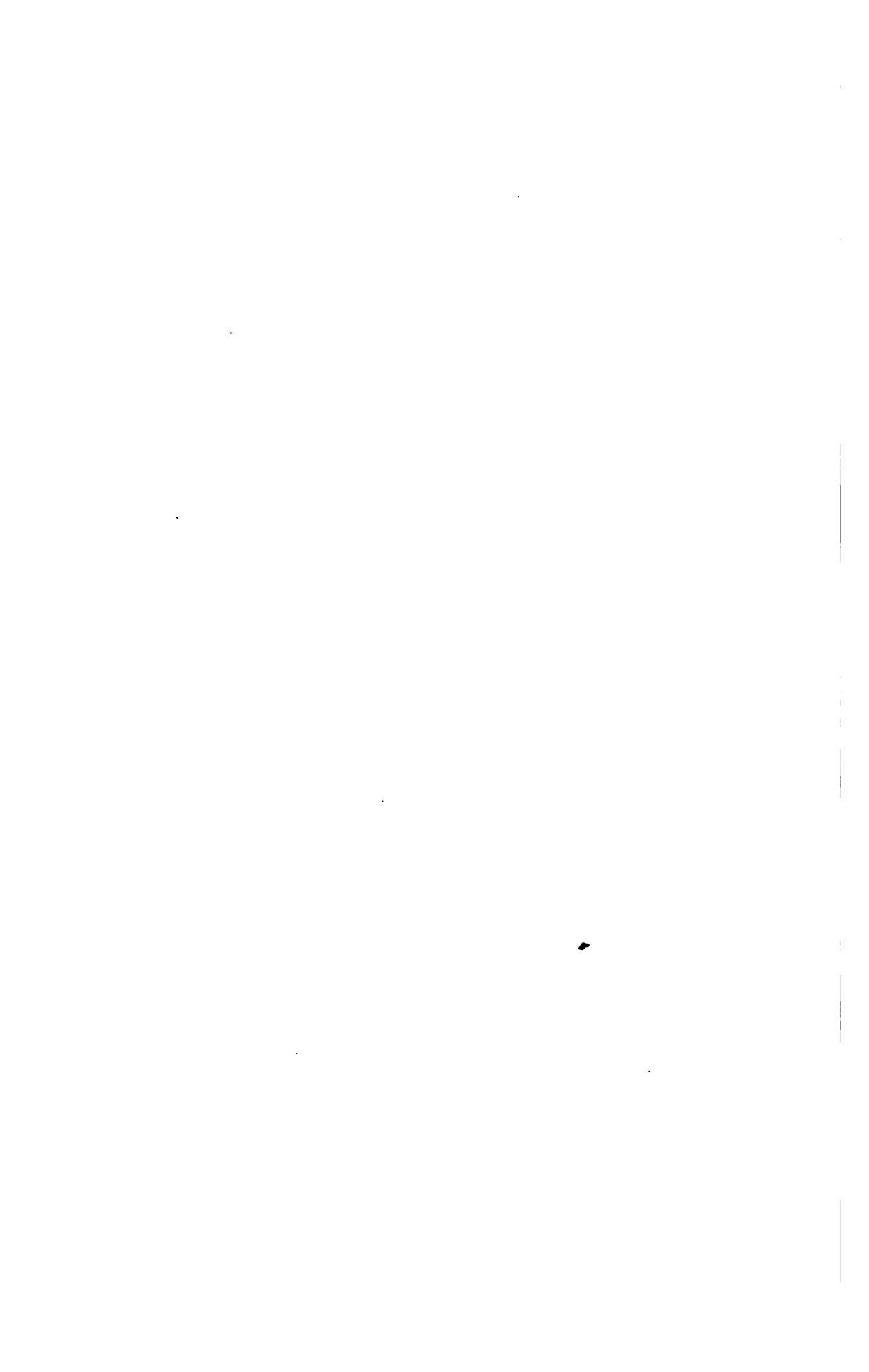
PROPOSTO

DAL SOCIO PROF. GIANTURCO

1.° Da quali caratteristiche deve desumersi, se una persona giuridica sia nazionale o straniera?
2.° La Chiesa cattolica può riguardarsi come persona giuridica universale?

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

PASQUALE FIORE

QUESITO PRIMO

Da quali caratteristiche deve desumersi se una persona giuridica sia nazionale o straniera.

Circa il primo quesito del quistionario proposto dal socio Gianturco osservo che nella stessa guisa che gl' individui sono o cittadini o stranieri così le persone giuridiche, siano essi corpi morali, istituti o università di qualsisia natura sono o nazionali o stranieri. Volendo ora determinare gli elementi dai quali deve desumersi se una persona giuridica sia nazionale o straniera giova osservare che non si può in massima qualificare come estero un istituto per la semplice circostanza che tutti i membri che ne fanno parte siano stranieri.

Non si possono infatti confondere le qualificazioni giuridiche degli individui *uti singuli* colle qualificazioni giuridiche del corpo morale *uti universitas*, nè la personalità giuridica degli uni va confusa colla

personalità giuridica dell' altro. Ogni persona giuridica acquista esistenza legale mercè un atto di fondazione approvato dalla suprema autorità, ed a questo conviene attendere per decidere se è nazionale o estero. Se la personalità giuridica fu attribuita da un istituto di suprema autorità nazionale, esso dev' essere considerato come istituto nazionale, se invece gli fu attribuita da suprema autorità straniera ed essendo stato poi riconosciuto dal sovrano nazionale, eserciti nel nostro Stato i diritti derivanti dalla personalità giuridica a lui attribuita dal sovrano straniero, sarà considerato straniero. Determinata la nazionalità di un ente collettivo dotato di personalità giuridica, le questioni che si riferiscono alla sua personalità, alla sua capacità ed all' esercizio dei suoi diritti dovranno essere risolute da prima applicando la legge dello Stato a cui esso appartiene, essendochè si debba in conformità della medesima decidere la controversia che concerne la legale esistenza dell' ente come persona giuridica, e per decidere inoltre intorno alla sua capacità di agire ed alla sua capacità di obbligarsi.

Deve ammettersi infatti anche per le persone morali una specie di statuto personale, nel senso cioè che, quando esse siano state riconosciute, non solo devono essere reputate persone giuridiche in virtù della legge straniera mercè l' opera della quale furono personificate, ma, salvo le restrizioni che possono essere imposte in forza della legge territoriale per l' esercizio dei diritti ad esse attribuiti, deve

ammettersi in massima che la loro condizione e la loro capacità giuridica devono essere determinate in conformità della loro legge nazionale, non potendo certo le persone giuridiche straniere pretendere di godere ed esercitare altri diritti di condizione civile e di capacità, fuorchè quelli che furono ad esse attribuiti in conformità della legge, che concesse la personificazione.

Il riconoscimento non equivale certo alla creazione della persona giuridica ma è indispensabile soltanto affinchè l'ente esistente come persona in virtù della legge del proprio paese, possa essere ammesso all'esercizio dei diritti ad esso appartenenti secondo la legge estera. Il sovrano territoriale può per altro limitare l'esercizio dei diritti, non potendo al certo l'ente giuridico straniero, anche quando sia stato riconosciuto, pretendere di godere ed esercitare ogni diritto a lui conferito dal sovrano straniero. Ragioni d'interesse pubblico e d'interesse sociale possono pure giustificare la limitazione dell'esercizio dei diritti medesimi. Bisogna quindi ritenere in generale che qualora una persona giuridica straniera sia ammessa di fatto o in forza del riconoscimento legale a sviluppare la propria attività e ad esercitare i proprii diritti nel territorio dello Stato essa deve rimanere sommessa alle leggi quivi vigenti ed in quello che esse regolano l'esercizio dei diritti delle persone giuridiche (1), ed in quello che limitano la capacità

(1) Conf. Cass. Torino 21 Dic. 1899 (Metodisti di New.York.

giuridica dei corpi morali stranieri. Conseguentemente soltanto quando non vi si oppongano ragioni di ordine pubblico e d' interesse sociale, si può ammettere anche rispetto alla persona morale l' autorità del suo statuto personale e non reputiamo opportuno svolgere più largamente il nostro concetto (1).

(1) Troviamo in armonia coll'opinione da noi manifestata il concetto che informa l'art. 13 del progetto di revisione del tit. 1, lib. I del cod. civ. belga che dice così: « Les États étrangers, les pro- « vinces et les communes étrangères, ainsi que les établissements « qui leur sont subordonnés, exercent en Belgique les droits civils « que la loi étrangere leur reconnaît. Ils ne peuvent toutefois y « recevoir des dons ou des legs qu'avec l'autorisation du gouver- « nement belge. Sauf disposition contraire dans les lois ou dans « les traités, les autres Corps moraux constitués à l'étranger n'ont « d'existence légale en Belgique que si les institutions établies dans « le royaume jouissent du privilège de la personnalité civile. Dans « ce cas, ils sont admis à exercer les droits civils qu'ils tiennent « de la loi étrangère, sous les conditions et sous les restrictions « imposées en Belgique aux corps moraux du même genre ».

Reputiamo opportuno di avvertire che il nostro discorso non si può applicare alle società commerciali. Esse non possono recla. mare sicuramente la condizione di persone giuridiche, non ostante che la capacità di diritto non possa essere negata alle medesime. In ogni caso poi per decidere circa il loro carattere nazionale conviene prendere in considerazione non già il luogo in cui esse furono costituite, ma quello bensì ove fu stabilita la sede principale delle medesime, essendochè ivi deve ritenersi localizzata la personalità civile delle medesime pel motivo che ivi deve ritenersi

QUESITO SECONDO

Se la Chiesa Cattolica possa riguardarsi come persona giuridica universale.

Passiamo a discorrere intorno al secondo quesito se cioè la Chiesa cattolica possa riguardarsi come persona giuridica universale. Questo equivale lo stesso che discutere se la Chiesa cattolica possa essere reputata capace *jure suo* di acquistare e godere dovunque diritti patrimoniali alla pari dello Stato che dev' essere reputato *jure suo* una persona giuridica internazionale. La questione così proposta, è ben grave, sopratutto tenendo conto della posizione veramente eccezionale nella quale si trovano la Chiesa cattolica romana, la Santa Sede ed il Papato nell'attualità.

Prima degli avvenimenti del 1870, che hanno modificato sostanzialmente la condizione giuridica della Chiesa e del Papato, la controversia non presentava le stesse difficoltà, perchè il Papa riunendo il potere politico ed il potere ecclesiastico, e le provincie romane essendo organizzate a Stato, non si poteva contestare alla Chiesa cattolica romana il diritto di essere reputata nella condizione giuridica di ogni al-

fissato il centro delle obligazioni nascenti dall'impresa, dall'amministrazione, dalla direzione, ivi in una parola deve ritenersi la sede dei rapporti giuridici che concernono la società come ente collettivo

tro Stato e di considerarla quindi come una persona giuridica internazionale a somiglianza dello Stato, riconoscendo ad essa la capacità di acquistare diritti patrimoniali dovunque, in tutti i modi consentiti dalla legge, e conseguentemente di acquistare anche in forza di testamento e di donazione alla pari dello Stato. Oggi la Chiesa cattolica romana non è più uno Stato, il Papato non riunisce il duplice carattere di sovrano politico e di sommo Pontefice, e la controversia assume quindi un aspetto del tutto singolare.

Vive discussioni sono state fatte intorno a tale soggetto e sopratutto in Francia ed in Italia, a proposito di lasciti fatti al Papa ed alla Santa Sede (1).

(1) Ved. SURVILLE, *Papauté, Etat étranger, Pape institué legataire universel en qualité de chef visible de l'Eglise catholique* (*Revue critique*, 1894 p. 266); MICHOUD, *De la capacité en France, Des personnes morales étrangeres et en particulier du Saint-Siège* (*Revue de Dr. int. publ.*, 1894, p. 183); PILLET, *De la personnalité juridique internationale de l' Eglise et de la faculté pour le Pape de recueillir des legs en France* (Nota a Amiens, 21 fév. 1883, nel *Journal du Palais*, 1895, II, 57); DUCROCQ, *De la personnalité civile en France du Saint-Siège* (*Revue de Dr. publ.* 1894, p. 47); WEISS, *Pandectes franç.*, 1892, V, 18 e nota alla sentenza della Corte di Amiens, 21 fèv. 1893 (*Pand. franç.* 1894, I, 17); COTELLE, *Conseiller, Rapport à la Chambre de requêtes* (*Journ. du Pal.*, 1895; 2me partie p. 61); FEDOZZI, *Gli enti collettivi nel Dr. int. privato*, p. 126 e seg.; DIENA, *I diritti reali nel Dir. int. privato*, p, 105; SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente*, 2a ediz., I, 38 bis.

La controversia nacque in Francia in occasione del testamento olografo del 28 luglio 1877 della contessa Despada, la quale aveva legato al Vescovo di Nancy la somma di 8 mila franchi per l' obolo di S. Pietro (1). L' altra nacque in conseguenza del testamento della Marchesa du Plessis-Bellière del 9 ottobre 1889 la quale istituì legatario universale di tutti i suoi beni mobili ed immobili il Papa, come capo e rappresentante della potenza savrana, designata nel Diritto pubblico internazionale sotto il nome di Santa Sede o Papato. Tale testamento dette luogo a un lungo dibattimento giudiziario dinanzi al Tribunale di Montdidier (2) alla Corte di Amiens (3) ed alla Cassazione (4).

In Italia la questione si è pure presentata dinanzi al Tribunale di Roma in seguito al testamento della Signora Rossi, che aveva legato L. 30 mila alla Santa Sede (5).

Non reputiamo opportuno di discutere la contro-

(1) Vedi la sentenza del trib. di Nancy del 14 dic. 1887, nel *Journ. de Dr. int. privé*, 1888, p. 524.

(2) Montdidier, 4 fév. 1892 nel *Journ. de Dr. int. pr.*, 1892, p. 447 e la nota ivi, e *Journ. du Pal.*, 1895, p. 59.

(3) Amiens, 21 fév. 1893 (*Journ. du Pal.* II, p. 57 e *Journ. de Dr. int. pr.*, 1893, p. 384.

(4) 14 mars 1894, la quale ammise il ricorso (*Journ. de Dr. int. pr.*, 1894, p. 385).

(5) Vedi la sentenza del 9 sett. 1898, nella *Rivista di Diritto Ecclesiastico*, 1899, p. 59.

versia in modo particolare, vale a dire come fu dibattuta in Francia ad occasione del testamento du Plessis-Bellière (1) essendochè la questione, se la capacità ad acquistare per testamento debba essere attribuita o negata al Capo della Chiesa cattolica secondo il Diritto francese, presenta un aspetto tutto speciale e volendola discutere secondo le regole del Diritto positivo vigente in Francia, la questione assumerebbe così il carattere di questione di fronte al Diritto pubblico francese.

Neanche reputiamo opportuno di discuterla in particolare di fronte al Diritto italiano, essendochè sotto tale punto di vista essa avrebbe pure il carattere particolare di ogni questione di fronte al Diritto interno. In Italia infatti la controversia della capacità giuridica della Santa Sede ha assunto l' aspetto di controversia speciale in conseguenza della legge del 13 maggio 1871 relativa alle prerogative del Sommo Pontefice e della Santa Sede. Alcuni hanno osservato che in forza di tale legge la Santa Sede è ritenuta un ente giuridico, essendochè all'art. 4 trovasi attribuita ad essa l'annua rendita di L. 3,225,000, ed inoltre perchè all'art. 2 num. 4 della legge 19 giu-

(1) Vedi per i particolari le sentenze innanzi citate e le conclusioni del proc. gen. Melcot dinanzi alla Corte di Amiens, nel *Journ. de Dr. int.. pr.*, 1893, p. 384, e le note alle sentenze citate nel *Journ. de Dr. int. pr.*, e nel *Journ. du Pal.*, e le rapport présenté à la Chambre des requêtes par M. le conseiller Cotelle, *Ivi.*

gno 1873 trovasi attribuito alla S. Sede l'assegno di L. 400 mila per provvedere alla rappresentanza degli ordini religiosi esistenti all' estero. Fondandosi sopra tali precedenti si è ritenuto come stabilito in Diritto, che la Santa Sede in forza delle leggi positive italiane è una persona giuridica, e ritenendosi così incontestata la sua capacità, come ente giuridico riconosciuto, ha potuto essere ammessa conseguentemente la sua capacità di acquistare mediante successione. Laonde il Tribunale di Roma con la sua sentenza del 9 settembre 1898, innanzi citata, decise che, essendo la Santa Sede una persona giuridica riconosciuta, secondo le leggi italiane, essa può come tale essere istituita erede o legataria, e che deve soltanto uniformarsi alla legge del 5 giugno 1850 per essere autorizzata all'acquisto, così come gli enti morali riconosciuti come persone giuridiche.

La questione non pertanto, come fu posta dai giuristi francesi assunse il carattere di questione d'interesse generale. Essi infatti sostennero che il rappresentante della potenza sovrana designata in Diritto pubblico col nome di Santa Sede o Papato, dovesse essere reputato capace di acquistare diritti patrimoniali perchè la Chiesa deve essere assimilata ad uno Stato. Essi dissero conseguentemente che siccome lo Stato è una persona giuridica, e tale condizione civile non può essere contestata in Francia agli Stati stranieri, così non può essere contestata alla Chiesa, la quale dovendo essere assimilata ad uno Stato deve essere reputata capace di acquistare

per successione dovunque così come sono capaci di acquistare a tale titolo gli Stati stranieri (1).

I sostenitori degl' interessi del Papa si sforzarono quindi di dimostrare che, non ostante gli avvenimenti sopravvenuti nel 1870, il Papa non aveva perduta la sovranità; e che la Santa Sede era riconosciuta anche in Francia come uno Stato straniero, per lo che essa doveva alla pari di uno Stato essere reputata una persona giuridica e il Papa essere equiparato al sovrano di uno Stato straniero. Fondandosi su tali argomenti ne dedussero che la

(1) Vedi *Plaidoirie* di HEMAR davanti il tribunale di Montdidier (*Gazette des tribunaux*, 30 déc. 1891 e di SABATIER, davanti la Corte di Cassazione (*Gaz. des tribun.*, 12, 14, 16 et 17 marzo 1894 — Confr. la nota di Pillet a Amiens, 21 fév. 1893, nel *Journ. du Pal.* citato.

In tutta la discussione fatta sia dinanzi ai tribunali sia negli scritti dei reputati giuristi che con tanta dottrina discettarono circa la condizione giuridica della Santa Sede e del Papato, l'idea prevalente in Francia è stata quella di voler ritenere che la Chiesa è uno Stato e che per quello che concerne la capacità giuridica o la personalità giuridica, la Santa Sede e il Papato devono reputarsi nella stessa condizione di uno Stato o di un sovrano straniero. Partendo tutti dallo stesso punto di vista il disparere tra i giuristi francesi, si è poi accentuato perchè gli uni si sono fatti a sostenere che gli Stati stranieri devono essere reputati capaci ad acquistare per successione o donazione, gli altri lo hanno negato. Confr. WEISS, *Traité élément. de Dr. int. pr.*, 2me édit. Appendice, pag. 724 nota.

capacità di acquistare per successione, non poteva essere negata alla Chiesa cattolica, essendochè tale capacità appartiene di pieno diritto ad ogni Stato e deve essere riconosciuta rispetto allo Stato straniero che di fatto mantiene i rapporti diplomatici con la Francia. In sostanza essi dissero che essendo il Papa nel possesso reale ed effettivo della sovranità, ed esercitando i suoi diritti sovrani nei rapporti internazionali, il legato testamentario a favore del Capo della Chiesa doveva essere ritenuto valido, così come lo sarebbe stato se fosse stato fatto a favore di un sovrano straniero.

La questione posta in tal modo assume un carattere generale. Si tratta infatti di sapere se nelle attuali condizioni di cose la Santa Sede possa essere assimilata ad uno Stato. Tale controversia diventa senza dubio grave quando si consideri che effettivamente dopo gli avvenimenti del 1870 la Chiesa cattolica romana conserva tuttora un organismo che adombra quello dello Stato: esercita di fatto certi diritti nei rapporti internazionali, che competono soltanto allo Stato ed è riconosciuta capace di godere ed esercitare codesti diritti alla pari di ogni Stato. È su tali circostanze di fatto che io stesso mi ero fondato per sostenere che la Chiesa deve essere considerata come una persona internazionale (1).

(1) Vedi la mia opera: *Il Dir. int. Codificato*, 3ª ediz. Introd. Capit. II, *Dei soggetti del Diritto internazionale*, n. 10 e Regola 36, 37 e la nota ivi e Regola 583.

Era naturale che i giuristi francesi si dovessero servire di tale teoria per rafforzare la loro argomentazione, e tra gli altri se ne servì il Pillet, il quale tenendo conto precisamente della opinione da me sostenuta che cioè la Chiesa cattolica romana dev'essere reputata una persona internazionale a somiglianza dello Stato, ne dedusse che essa dev' essere alla pari dello Stato reputata una persona giuridica internazionale, anzi egli soggiunse che essa dev'essere reputata una persona giuridica necessaria, essendochè, egli osservava, non evvi tra i sovrani alcun altro al quale la capacità giuridica debba reputarsi più necessaria che al Papato pel precipuo motivo che non avendo l'augusto rappresentante della Chiesa cattolica romana dominio territoriale, la sua capacità giuridica internazionale è la sola sua capacità reale, e non ne potrebbe essere spogliato senza essere privato di ogni mezzo materiale per adempiere la sua missione (1).

Fra i giuristi italiani non è mancato chi, fondandosi pure sulla mia teoria, si è valso della stessa argomentazione. Il Fedozzi tra gli altri ha osservato che la personalità internazionale della Chiesa cattolica romana si ridurrebbe ad una mera astrattezza se la Chiesa non potesse avere la capacità di servirsi a somiglianza dello Stato dei mezzi economici indispensabili per realizzare i propri fini: che ogni

(1) Pillet, Nota alla sentenza della Corte di Amiens cit. nel *Journ. du Pal.*, 1895, 2me partie, p. 58, col. 3a e pag. 60, col. 3a.

ente deve avere per base un patrimonio, e con questo la possibilità di amministrarlo: che sarebbe una manifesta contradizione l'ammettere che alla Chiesa ed alla S. Sede potesse essere attribuita la personalità internazionale *de jure* senza che abbia *de jure* la personalità civile (1).

Volendo precisare la mia opinione e prevenire ogni equivoco reputo indispensabile di precisare innanzi tutto certe nozioni giuridiche che a mio modo di vedere sono sostanzialmente diverse e che devono essere ben distinte per discutere ponderatamente.

A me pare che è necessario distinguere accuratamente le seguenti nozioni:

« *Corpo morale* o *ente morale* o *onte collettivo* », espressioni che denotano ogni specie di aggregazione d'uomini, che la forma d'individualità collettiva in forza della comunanza d'interessi o di finalità (2).

(1) FEDOZZI, *Gli enti collettivi nel Dir. int. priv.* pag. 133 e 135.

(2) Il corpo morale è il risultato spontaneo della libertà di associazione e della comunione d'interessi. Qualunque forma di associazione di persone unite per un fine comune o congiunte da un interesse comune costituisce di per sè un corpo morale o un ente morale nonostante che non sia stata riconosciuta dalla pubblica potestà come capace, *in quanto ente collettivo*, di acquistare e godere diritti patrimoniali e di assumere obbligazioni giuridiche.

Non si può dire che al corpo morale manchi qualunque capacità di diritto. Ogni associazione di uomini costituisce di fatto una somma d'interessi collettivi, e dato che essa non possa reputarsi di per sè stessa in opposizione col diritto pubblico interno, non

« *Ente giuridico* o *persona giuridica* », espressioni che secondo me denotano ogni corpo morale, che non solo abbia assunta la forma d'individualità, ma che possa vantare inoltre come tale la capacità giuridica di acquistare, in forza di successione o atti tra vivi, diritti reali sul territorio dello Stato. Codesta capacità può spettare all' ente *jure proprio*, come accade rispetto allo Stato, o può essere attribuita ad esso in forza dell' atto da parte della sovranità territoriale, che la concede al corpo morale pel più completo sviluppo delle sue funzioni e per ragioni di pubblica utilità e così esso è personificato giuridicamente.

« *Stato* », che denota la società politica sotto la suprema potestà del sovrano.

può essere negato a chi rappresenti la comunione degl' interessi, la capacità di diritto, che riassume quella delle persone che costituiscono la comunione stessa.

Conseguentemente un' associazione di fatto, un corpo morale, tuttochè non esista come persona giuridica, non può essere assimilato al niente, una certa capacità di diritto non può essergli negata. Però la capacità di acquistare in quanto ente collettivo, diritti patrimoniali, presuppone una subbiettività giuridica che non è soltanto la somma dei subbietti associati, ma implica bensì la subbiettività dell' essere esistente come subbiettività propria e separata da quella dei socii. Il concedere al corpo morale la subbiettività giuridica come propria e separata da quella dei socii dipende dall'atto sovrano, e soltanto quando gli sia stata attribuita essa diventa una persona giuridica, ed ha la potestà di acquistare in quanto ente diritti patrimoniali e di assumere obbligazioni.

« *Chiesa* », in quanto denota l'unione delle anime congiunte spiritualmente dalla medesima fede.

« *Chiesa* », in quanto denota l'aggregazione dei credenti liberamente uniti in consorzio religioso sotto la suprema autorità di un capo che mantenga l'unità del dogma e della credenza rispetto ai fedeli e che provveda al governo della loro associazione senza mezzi coercitivi (1).

Io ho sostenuto e sostengo che la personalità internazionale debba essere attribuita alla Chiesa intesa nell'ultimo senso, ma mentre propugno tale concetto, sostengo in pari tempo che la Chiesa non è uno Stato, e che non può essere reputata una persona giuridica *jure proprio* a somiglianza dello Stato.

(1) La Chiesa così intesa è il più importante corpo morale formato spontaneamente in forza del diritto di libertà di coscienza che appartiene a ciascun uomo, e della comunione di credenza e di fede delle persone in numero tanto censiderevole associate. Avendo i credenti spontaneamente riconosciuto l'autorità di un capo supremo, che esercita a riguardo di tutti l'autorità morale di direzione e di governo, la Chiesa cattolica ha assunto di fatto la forma di una istituzione internazionale. È naturale che essa debba avere una capacità di diritto, come abbiamo già detto dei corpi morali, e che come istituzione internazionale deve essere reputata soggetto di diritto internazionale. Ciò implica soltanto che non si possa negare ad essa la subbiettività giuridica di fronte al diritto internazionale, dal che deriva la sua personalità internazionale, ma non implica altresì che essa debba reputarsi una persona giuridica.

Ritengo invece che per quello che concerne la sua capacità giuridica di acquistare diritti patrimoniali devono essere applicati ad essa i principii che concernono le persone giuridiche straniere e mai più quelli che concernono gli Stati stranieri.

A primo aspetto può parere malagevole il sostenere che alla Chiesa potesse essere attribuito *de jure* la personalità internazionale e negata la personalità giuridica.

Non posso ora esporre e chiarire la mia opinione e far conoscere meglio la sostanziale differenza che a mio modo di vedere sussiste tra una cosa e l'altra. A ciò sarebbe indispensabile l' esporre che cosa sia la personalità internazionale che io attribuisco alla Chiesa , ma questo formerà oggetto di un discorso che a miglior tempo potrò fare. Oggi dico soltanto che attribuisco la personalità internazionale non già alla Chiesa considerata come unione di anime e di fedeli che professano la medesima fede, perchè così considerata essa rappresenta qualche cosa d'intangibile come intangibili sono le coscienze dei credenti.

Ammetto bensì che la personalità internazionale debba essere attribuita alla Chiesa organizzata, esistente e vivente , vale a dire ad essa in quanto è collegio di fedeli riuniti in consorzio religioso sotto la suprema aurorità del Papa, il quale mantiene l'unità di codesta vasta e considerevole forma di aggregazione, mediante l'unità del dogma e le alte funzioni di governo. Mi è sembrato ragionevole di ammettere la personalità internazionale di codesto or-

ganismo esistente e vivente nella *magna civitas*, per trovare la base giuridica di quei diritti internazionali del Papato e della Chiesa (che nessuno può contestare) senza ricorrere a teorie incomprensibili per ammetterli e giustificarli.

La mia teoria si fonda sul concetto che nella società internazionale non si trovano soltanto gli Stati ma bensì essi, ed altre forme di aggregazione che possono assumere la condizione di soggetti al Diritto comune della *magna civitas*, cioè al Diritto internazionale, le quali forme di aggregazione tuttochè non siano Stati possono non per tanto reclamare il rispetto ed il godimento dei proprii diritti nella società internazionale. Tale concetto mi è sembrato indispensabile per trovare la base giuridica dei diritti internazionali dell'uomo, dei diritti internazionali del popolo, delle nazioni, delle genti incivili, delle tribù non organizzate a Stato, e per trovare altresì la base giuridica di quella importante forma di collettività che è la Chiesa.

La mia teoria tende ad eliminare il falso concetto che lo Stato soltanto possa essere soggetto al Diritto internazionale. Tale concetto mantenuto come un aforisma nella scuola, e senza discuterlo, ha fatto nascere la così detta questione romana e giustamente, imperocchè dato che lo Stato soltanto debba essere reputato soggetto di Diritto internazionale, e che esso soltanto possa vantare il godimento dei diritti internazionali, i partigiani del papato si sono fatti forti dell'aforisma per sostenere che siccome di fatto

non possono essere negati al Capo della Chiesa certi diritti internazionali, e siccome egli effettivamente li esercita e sono legalmente riconosciuti, così per mettere la Chiesa ed il Papa nella condizione di esercitare sicuramente i diritti internazionali che nessuno può contestare, conviene pure che la Chiesa abbia una forma di organizzazione politica come lo Stato e che al Papa come sovrano della Chiesa sia attribuito un possedimento territoriale ed un potere temporale per metterlo così in grado di mantenere la sua posizione internazionale, una volta che lo Stato soltanto può assumere la condizione di persona internazionale e vantare l' esercizio ed il godimento dei diritti internazionali.

Posto l' aforisma la pretesa del potere temporale e di un possedimento territoriale qualsiasi sarebbe giustificato.

Fu precisamente per distruggere il fondamento stesso del sofisma che posi innanzi la teoria circa i soggetti del Diritto internazionale e sostenni che ad esso deve reputarsi soggetto innanzi tutto l'uomo, essendochè i diritti della personalità umana non esistono unicamente di fronte al Diritto pubblico interno ma esistono *jure proprio* di fronte al Diritto internazionale e così trovai la base di tutta la teoria del Diritto internazionale privato, escludendo la falsa teoria che i diritti dello straniero potessero essere considerati come una benevola concessione del Principe. Facendo poi l'applicazione dei miei principii a quella forma di collettività, che è il risultato del di-

ritto di libertà di coscienza, e che si costituisce *jure suo* ed indipendentemente da ogni concessione sovrana, sostenni che, quando essa assuma di fatto i caratteri di un organismo formato dai credenti esistenti nelle diverse regioni del mondo, che liberamente riconoscono l' autorità di un Capo supremo, codesta istituzione così formata per virtù del diritto collettivo di libertà di coscienza essa pure assorge alla condizione di persona della *magna civitas:* essa pure può reclamare il rispetto dei diritti che le appartengono, i quali come sussistono di fronte a tutti i governi del mondo, così come di fronte a tutti essi sussiste il diritto di libertà di coscienza, costituiscono quello che io denomino diritti internazionali della Chiesa.

Seguendo tale ordine d'idee io arrivo a sostenere che la Chiesa cattolica romana deve essere reputata come una persona della *magna civitas* ed inoltre che ad essa come tale appartengono certi diritti internazionali *jure proprio*, ma sostengo in pari tempo che dall' ammettere che tale personalità compete alla Chiesa *jure proprio* non si può certo dedurre che essa possa *de jure* essere reputata una persona giuridica a somiglianza dello Stato nel senso cioè di avere *de jure* come lui la capacità giuridica di acquistare diritti patrimoniali mediante atti tra i vivi o per testamento.

La personalità internazionale come io l'intendo è una cosa ben diversa dalla personalità giuridica. Ogni ente, che può spiegare la sua attività nella società internazionale, può essere soggetto di diritti interna-

zionali ed in quanto ha una capacità giuridica, può essere reputata come persona di fronte al diritto internazionale. La personalità internazionale può quindi essere attribuita *de jure* ad ogni istituzione che esiste *jure suo* nella *magna civitas*, dato che esso possa *de jure* sviluppare la propria attività nella società internazionale può esigere che i suoi rapporti cogli altri enti e colle altre istituzioni, che coesistono nella *magna civitas*, sieno regolati secondo le norme che concernono la società internazionale. La personalità giuridica invece spetta ad ogni ente che sia reputato capace di acquistare e godere diritti patrimoniali.

Tale capacità appartiene *de jure* all' uomo e può essere attribuita altresì ad una collettività, ma conviene attentamente avvertire che soltanto per lo Stato può ammettersi che, siccome la capacità ad acquistare e godere diritti patrimoniali è per lui condizione sostanziale di esistenza e di sviluppo, così solo rispetto a lui si può sostenere che esso è *de jure* una persona giuridica (1).

(1) Confr. Fiore. — *Il Diritto internazionale codificato*, 3ª ediz. — *Consultazione per la Grecia e la Romania* — *Della personalità giuridica dei corpi morali e della personalità giuridica dello Stato all' interno e all' estero* (Torino Unione Tip. Edit. 1895 — *De la personnalité civile de l' État*, nella *Revue de Dr. inter. public*, 1894 pag. 347; Moreau, *De la capacité des États étrangers pour recevoir par testament en France* (Journ. de Dr. int. privé, 1892, pag. 129 e seg.); Flaischlen, *Reflexions sur l'acquisition d' un immeuble par un État étranger* (Revue de Dr.

La capacità di acquistare e di godere diritti patrimoniali è infatti uno dei diritti fondamentali dello Stato. Affinchè esso potesse effettuare i fini sociali pei quali è costituito, non gli basta certo il potere pubblico, ma gli occorre altresì un patrimonio e la capacità di acquistarlo, di amministrarlo e di accrescerlo. Per sopperire ai bisogni dei servigi pubblici è necessario che lo Stato abbia mezzi patrimoniali adequati, ed esso deve reputarsi investito della capacità a lui occorrente per acquistare ed amministrare codesto patrimonio nel momento stesso in cui è politicamente costituito, e senza che occorra alcuna speciale concessione (1).

int. 1894, pag. 95-108) — *Consultation de la Faculté de droit de Berlin — Du Droit pour les États étrangers de posséder des immeubles en Allemagne* (Ivi, 1892, pag. 727); WEISS, *Différend rélatif à la suceession Zappa* (Archives diplomatiques, 2.me série tome 48); LAINÉ, *Différend rélatif à la succession Zappa* (Ivi, pag. 135); WOESTE, *Du droit pour une personne morale étrang. de récueillir par succesion un immeuble situé en Belgique* (Journ. de Dr. int. privé, 1893, pag. 1123); LEJEUNE, *Du Dr. pour une personne morale étrang. de récueilllr par succession un immeuble situé en Belgique* (Journ. de Dr. int. pr., 1893, p. 1126); RENAULT, *Du dr. pour une personne morale étrang. de réeueillir par succession un immeuble situé en France* (Journ. de Dr. int. pr., 1893, pag. 1118); DIENA, *I diritti reali considerati nel Diritto intern. privato*, n. 33, pag. 102.

(1) SAVIGNY nel suo sistema di Diritto romano discorrendo delle persone giuridiche, e della loro capacità patrimoniale dice che tale

Ora siccome lo Stato nei suoi rapporti con gli Stati stranieri sussiste con tutti i diritti, con tutte le capacità, con tutti i poteri che *jure proprio* gli appartengono, così riesce chiaro che esso sussiste nella società internazionale colla sua personalità giuridica, per lo che non può essere contestata ad esso la personalità giuridica internazionale.

Sussistono forse le medesime ragioni rispetto alla Chiesa? Si può forse sostenere che la Chiesa, avuto riguardo alla sua finalità ed al carattere sostanziale dell' organismo stesso, possa essere assimilata allo Stato e che essa debba avere mezzi patrimoniali così come necessariamente deve averli lo Stato per realizzare i fini civili, sociali, e politici che costituiscono la sua ragion d'essere?

Per la Chiesa è condizione sostanziale di esistenza

capacità non poteva essere contestata allo Stato, perchè esso deve essere considerato come subbietto di rapporti di diritto privato in forza della sua posizione giuridica come Stato (vol. II, § 86, 93, 101).

Confr. Ducrocq, *Cour de Dr. administratif*, 4me édit. n. 1034, § 3, e *De la personnalité civile de l'État d'après les lois civiles et administratives de la France;* Laurent, *Droit civ. int.* Tom. IV, n. 73, 127; Fiore, *Dir. int. codificato*, Regola 70.

Nel codice civile del Giappone, che ha un capitolo speciale sulle persone giuridiche, si trova così disposto all'art. 36: « Les personnes juridiques étrangères, *à l'exception de l'État, des circoscriptions administratives* et des sociétés commerciales, ne sont pas « reconnues ».

e di sviluppo la libertà di associazione sotto la potestà del Capo supremo. Tutte le funzioni poi di governo da parte del Papa si riassumono nella libera promulgazione dei principii della credenza ai fedeli che libramente e spontaneamente intendono accertarli.

La libertà di associazione implica forse la libertà d'incorporazione? Dal riconoscere che non possa essere contestata alla collettività dei credenti di costituirsi *de jure* come Chiesa e di avere come tale la capacità di godere quei diritti che ad essi appartengono come istituzione internazionale, se ne può forse dedurre che la Chiesa da essi formata possa *de jure* assumere altresì la condizione di persona giuridica, vale a dire vantare la capacità di fronte a tutti i governi del mondo di acquistare diritti patrimoniali?

Fuori dell'uomo e dello Stato non vi sono altre persone giuridiche reali, fuorchè quelle create dalla legge, e mi trovo in questo d'accordo con Laurent. L'insigne scrittore che, dopo avere esitato, finisce poi coll'ammettere che lo Stato debba essere reputato *jure proprio* una persona giuridica, nega decisamente che la Chiesa possa *de jure* essere considerata come una persona civile. « Au point de vue juridique, c'est un hérésie » (1). Trovo questo esattissimo, quantunque non accetti in tutto gli argomenti dei quali si serve l'insigne scrittore per arrivare a tale conclusione.

Ci si osserva che, qualunque ente che esiste in

(1) LAURENT, *Dr. civ. int.* t. IV, § 179, p. 336.

questo basso mondo, qualunque sia il suo scopo, sia pure il più alto e spirituale, dovrà di necessità avere per base un patrimonio e con questo la possibilità di amministrarlo (1).

Non intendiamo dire al certo che la Chiesa, considerata come organismo esistente e vivente, non abbia nessun bisogno di mezzi economici per le funzioni di governo, ma può essere a ciò sufficiente la carità da parte dei fedeli tanto largamente esercitata colla forma dell'obolo di San Pietro. Non diciamo certo che il Papa non abbia la capacità come Capo della Chiesa di ricevere tali elargizioni in danaro, o che depositando le somme raccolte presso le banche non abbia il potere di riscuoterle e destinarle agli alti fini pei quali le elargizioni sono fatte. Noi ammettiamo invece che il Capo della Chiesa può raccogliere l'obolo di San Pietro, e che questo è più che sufficiente alle sue funzioni di governo. Diciamo inoltre che esso può amministrarlo secondo i principii del Diritto comune, ed ammettiamo altresì che se una banca si rifiutasse di restituire il deposito non potrebbe essere negato al rappresentante della Chiesa ogni mezzo di tutela legale per ottenere la restituzione del deposito. Tutto ciò però noi possiamo ammetterlo, senza ammettere che la Chiesa sia *de jure* una persona giuridica, l'ammettiamo bensì in forza di un altro concetto, che ora non è il momento di sviluppare, che cioè i corpi morali, tuttochè non riconosciuti e destituiti

(1) FEDOZZI, *Gli enti collettivi nel Dir. int. pr.*, p. 133.

quindi di vera e propria personalità giuridica, quanto ad acquistare diritti patrimoniali e diritti reali, possono godere non per tanto certi diritti civili, nè può essere negato a chi rappresenti gl'interessi collettivi d'invocare l'applicazione del Diritto comune che tutela gl'interessi medesimi. Noi possiamo tutto ciò sostenere senza ammettere che la Chiesa possa pretendere il godimento dei diritti che competono allo Stato.

Qualunque associazione lecita, tuttochè non sia una persona giuridica, può raccogliere denaro destinato all'effettuazione del fine lecito comune, e non può essere negato a coloro che rappresentano tale associazione lecita di difendere gl' interessi collettivi con tutti i mezzi accordati dalle leggi. Ihering ebbe ragione di osservare che anche un comitato costituito per raccogliere offerte a favore di danneggiati, se avesse depositato presso un banchiere le offerte ricevute per la carità degli oblatori, avrebbe azione presso il banchiere per farsi restituire il deposito (1).

Ma non vogliamo andare per le lunghe discutendo quali siano i diritti , che a nostro modo di vedere non possono essere contestati alla Chiesa come associazione di fatto, ed al Papa, che come Capo della medesima può rappresentare e tutelare gl' interessi

(1) Vedi per la teoria di Ihering, il parere da lui dato nella circostanza della capacità a stare in giudizio, per difendere gli interessi collettivi, di un comitato costituitosi nella Svizzera per la costruzione di alcune ferrovie (Jahrbücher für Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privat-rechts, vol. XXIII, pag. 134.

collettivi degli associati colle norme sancite dal Diritto comune. Ora, dobbiamo limitarci al quesito proposto, se cioè debba essere attribuita la personalità giuridica alla Chiesa come istituzione internazionale ed al Papato che la rappresenta, e se conseguentemente compete ad essa di pieno diritto la capacità giuridica di raccogliere per successione o per donazione a somiglianza dello Stato. Su tale punto, in forza dei ragionamenti da noi fatti, sosteniamo decisamente la negativa per la semplice ragione che la Chiesa non è uno Stato, e che la personalità giuridica a qualsiasi forma di collettività o corpo morale non può essere attribuita che in forza della legge dello Stato.

La questione della personalità giuridica della Chiesa deve essere quindi risoluta secondo il Diritto positivo di ciascun paese. Dato che secondo la legge del medesimo tra le persone giuridiche sia annoverata la Chiesa o la Santa Sede, la capacità giuridica di acquistare diritti patrimoniali si dovrebbe ammettere in forza della legge; se invece la personalità giuridica non si trovi ad essa attribuita secondo la legge, la Chiesa, la Santa Sede, il Papato devono ritenersi mancanti di capacità giuridica per raccogliere la successione o il lascito a loro favore. Essi dovrebbero quindi essere equiparati ad un corpo morale non riconosciuto.

Nella stessa guisa che, qualora la legge dichiari capace di succedere soltanto il fanciullo nato vivo e vitale, ed incapace il fanciullo non concepito, co-

stui non potrebbe raccogliere l' eredità o il lascito, perchè mancante di capacità secondo la legge, così deve essere del Papato e della Chiesa. Essi, non potendo vantare la capacità di pieno diritto, devono reputarsi capaci o incapaci a norma delle leggi positive vigenti in ciascuno Stato.

Avvertiamo ora che la personalità giuridica legalmente riconosciuta può derivare da una espressa disposizione di legge, che annoveri la Chiesa o la Santa Sede tra le persone giuridiche. Così era a norma dell'art. 10 del Cod. del Regno delle Due Sicilie del 1819, il quale diceva: « La Chiesa, i comuni, le corpora« zioni e tutte le società autorizzate dal Governo si « considerano moralmente come altrettante persone, « godono dell' esercizio dei diritti civili secondo le « leggi vigenti ».

Nel vigente codice spagnuolo, promulgato nel 1889, le persone giuridiche riconosciute secondo la legge sono denotate all'art. 55 e seg. ed a proposito poi della Chiesa è detto che la sua capacità di acquistare e di possedere i beni è regolata dal concordato interceduto tra la Spagna e la Santa Sede, e che per gli altri stabilimenti di beneficenza devono essere applicate le disposizioni delle leggi speciali. Anche in Toscana la Chiesa poteva acquistare in forza del concordato del 25 aprile 1851. Così pure nella Repubblica Argentina la Chiesa può acquistare per successione essendo essa annoverata tra le persone giuridiche a norma dell'art. 33 di detto codice.

Può inoltre ammettersi che la capacità di fare

acquisti per successione possa essere attribuita alla Chiesa, se secondo le leggi dello Stato essa non direttamente ma indirettamente sia reputata capace di godere diritti patrimoniali. Così si dice in Italia da coloro, i quali trovano nella disposizione dell'art. 4 della legge del 13 maggio 1871 quanto occorre per sostenere che la Santa Sede è una persona giuridica secondo la legge.

A noi non incombe del resto discutere la questione, secondo il Diritto positivo di ciascun Stato. Dovevamo bensì risolverla secondo i principii del Diritto internazionale privato, e tenendo presente tutto quello che siamo andati dicendo, il nostro discorso si compendia così:

Non potendosi applicare alla Chiesa cattolica ed al Papato gli stessi principii che concernono gli Stati ed i sovrani stranieri, non si può ammettere che la Chiesa, la Santa Sede o il Papato possono reputarsi persone giuridiche *jure proprio*. Conseguentemente, pur ammettendo che alla Chiesa cattolica romana, in quanto essa è un corpo morale organizzato, non possa essere negata una certa capacità giuridica, e ritenendo pure che essa deve essere reputata persona di fronte al Diritto internazionale, e che può quindi reclamare la personalità internazionale, non possiamo ammettere che essa possa essere riguardata come persona giuridica universale, nel senso cioè di potere reclamare *de jure*, alla pari dell'uomo e dello Stato, la capacità di acquistare e di godere diritti patrimoniali in tutte le regioni del mondo.

LA

NAZIONALITÀ DELLE PERSONE GIURIDICHE

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

CARLO FADDA

Il principio che la legge personale è quella della nazione o dello Stato cui la persona appartiene come cittadino, principio affermato dalla scuola italiana di diritto internazionale, se bene abbia trovato oppositori anche in Italia, dove pure è legge scritta, tuttavia, secondo la confessione di un illustre scrittore svizzero (1), che proprio di questi giorni ha dato alla scienza il primo volume di un nuovo trattato di diritto internazionale civile e commerciale, e che a quel principio non si palesò mai troppo favorevole, ha percorso una strada veramente trionfale, conquistando ogni giorno nuove adesioni sì da essere oramai in prima linea nella scienza e nella legislazione.

Ma come vivo è il contrasto fra i sistemi dottrinali e legislativi sui criteri con cui sia da determi-

(1) Meili *il diritto internazionale civile e commerciale* (das internation. Civ. — u. Handelsrecht) Zurigo 1902, I § 33 sg. p. 121 sg.

nare l'appartenenza di una persona fisica ad uno Stato più tosto che ad un altro, così — ed in misura assai maggiore — vi è divergenza sulle caratteristiche da cui si debba desumere tale appartenenza in ordine alle persone giuridiche.

Vi sono scrittori che non risolvono, ma troncano la questione. Per essi non è possibile parlare di appartenenza ad uno Stato, di nazionalità, di cittadinanza in ordine alle persone giuridiche (1). Questo rapporto di appartenenza — comunque lo si voglia chiamare — sarebbe proprio delle sole persone fisiche, perchè supporrebbe un complesso di diritti, di cui non può esser parola a proposito delle persone giuridiche. Una curiosa applicazione di questo concetto si ha nel recente diritto pubblico dell'impero germanico. L'art. 3. della costituzione di questo attribuisce la qualità di nazionale, di indigeno a tutti i cittadini de' singoli Stati onde consta l'impero, a modo che il cittadino di uno Stato ha tutti i diritti d'indigenato negli altri Stati. Ora questa dispo-

(1) Vedansi p. e. LABAND nel *Manuale* del MARQUARDSEN II p. 32; BAR *Trattato del diritto internazionale privato e penale* (Lehrbuch des internation. Priv. — u. Strafrechts), Stoccarda 1892, p. 52, e *Teoria e pratica del diritto internazionale privato* (Theorie u. Praxis des internat. Priv. R.) 2ª ed. (1883) I p. 300 (al qual rinviamo per ulteriori notizie bibliografiche); NIEDNER *Commento alla legge introduttiva del cod. civ. germ.* § 10 p. 29; P. DE PAEPE *études sur la competence civile à l'égard des étrangers* II (Bruxelles, Paris 1902) p. 270 sg. 298 sg.

sizione, per precise norme positive di interpretazione, non si applica alle persone giuridiche, le quali quindi non possono godere della pienezza della capacità se non nello Stato che le ha riconosciute e negli altri Stati sono pareggiate in tutto alle straniere (1). Ciò appunto dipende da che la persona giuridica non ha la qualità di nazionale in riguardo al singolo Stato.

La grande maggioranza degli scrittori suol determinare in base al domicilio la legge personale delle persone giuridiche. Questa dottrina si può dire accolta unanimemente in Germania. Ma in proposito si dee tener conto di una certa diversità di gradazioni. Alcuni — e per lo più anche fra coloro che in genere determinano lo statuto personale dalla cittadinanza — affermano puramente e semplicemente che tale statuto per le persone giuridiche è quello della sede o domicilio, senza preoccuparsi di esaminare ulteriormente la questione, se ciò avvenga appunto perchè il domicilio segna per esse l'appartenenza ad un determinato Stato (2). E tale era già prima dell'unificazione legislativa la dottrina de' magistrati supremi (3). Altri tengono fermo il princi-

(1) V. ARNDT *Diritto pubblico* [nella *Enciclopedia* del BIRKMEYER (Berlino 1901)] p. 813.

(2) V. p. e. GIERKE *dir. priv. ted.* I § 26 p. 222 nota 16; ENNECCERUS *il diritto civile* (2ª ed.) I § 44 p. 117; MEILI op. cit. p. 250; LÖWENFELD *Comm. alla parte gen.* § 24 p. 109.

(3) Cfr. le indicazioni date dal NIEDNER op. cit. p. 28.

pio della legge nazionale, ma la nazionalità fanno espressamente derivare dalla sede o domicilio (1).

Lo ZITELMANN (2) afferma recisamente essere affatto senza importanza (*belanglos*) la questione della appartenenza ad uno Stato. « Poi che, scrive egli, « in ogni caso, come è riconosciuto, la persona giu« ridica ha un domicilio nel senso corrispondente a « quello in cui suol parlarsene per le persone na« turali (sic!); se si riconosca alla persona giuridi« ca una nazionalità, lo Stato cui essa apparttie« ne non può essere altro che quello nel cui terri« torio essa ha il suo domicilio, e l' acquisto e la « perdita della nazionalità dipenderà dalla sede della « persona giuridica; se invece si neghi la naziona« lità, deve, secondo la regola generale, considerar« si come statuto personale quello del luogo in cui « la persona ha la sede: onde il diritto di questo « luogo è da considerare come statuto personale del« la persona giuridica a stregua di tuttedue le opi« nioni ».

Presso di noi ha molto seguito un altro avviso, che, se male non mi appongo, è quello accennato

(1) V. p. e. PLANCK *Comm. al cod. civ.* VI p. 38 sull'art. 10: « l' esistenza della persona giuridica si regola colla legge dello « Stato cui essa appartiene. Ed appartiene allo Stato in cui ha la « sua sede ».

(2) *Diritto privato internazionale* (internat. Privatrecht) II p. 111 (Lipsia 1898). Cfr. CROME *Sistema del dir. civ. ted.* I § 28 p. 144 nota 15, che però è meno reciso dello ZITELMANN.

dal Socio FIORE nella comunicazione fatta a questa Accademia in risposta ai primi due punti del questionario formulato dal nostro Presidente come guida per la discussione. La nazionalità dipenderebbe dall'atto costitutivo della persona giuridica. Ove questa sia giunta a legale esistenza in un determinato Stato e per opera di esso, apparterrebbe a questo Stato. Sostiene recisamente il LOMONACO (1), che la persona giuridica deve la sua esistenza allo Stato che l'ha riconosciuta per ragioni di pubblica utilità, è creazione di questo Stato particolare, e a rigore dovrebbe cessare oltre i confini di esso. Così che se lo Stato straniero le riconosce la personalità è per una deroga a un tal rigore. Naturalmente dato questo rapporto così stretto fra lo Stato e la persona giuridica, la nazionalità di questa non può essere dubbia. Anche il nostro MILONE (2), muovendo da ciò che le condizioni della legale esistenza di una persona giuridica debbono essere governate dalle leggi dello Stato cui la persona appartiene, afferma essere principio razionale che le Società validamente fondate in uno Stato si debbono ritenere tali dovunque. — Giustizia vuole però che si osservi non essere in questi scrittori direttamente trattata la questione del carattere nazionale o straniero di una persona giuridica, ma l'altra della capacità delle per-

(1) FILANGIERI 1885, I p. 384.

(2) *Dei principii e delle regole del diritto internazionale privato* (Napoli 1872) p. 28 sg.

sone giuridiche straniere. Ma, date le premesse da cui essi muovono, non mi pare che io abbia frainteso tirandone quelle conseguenze, se bene forse questi scrittori abbiano di mira il caso più semplice in cui riconoscimento, sede, cerchia di attività della persona giuridica coincidono in uno stesso Stato e si tratta solo di sapere se questa persona sia riconosciuta dagli altri Stati (1). Per quanto la questione che ci occupa abbia stretta relazione con quella del riconoscimento delle persone giuridiche straniere, bisogna però tenernela accuratamente distinta a fin che non s'ingenerino facili equivoci. Si dee infatti tener presente che appunto di fronte a persone giuridiche riconosciute presso di noi sorge la questione della nazionalità.

Una tale questione si è ripetutamente presentata nella pratica ed ha avuto sempre identica soluzione vuoi ne' pareri del Consiglio di Stato, vuoi nelle decisioni della IV Sezione di questo, vuoi nelle decisioni giudiziarie. Non sarà inutile un breve accenno a' singoli casi.

Monsignor Carlo Faenig, mandatario dell'Episcopato boemo, fece istanza diretta ad ottenere l'erezione in corpo morale di un'ospizio boemo in Roma a favore dei pellegrini poveri e degli studenti poveri della nazione boema. Il consiglio di Stato (2)

(1) Su tale questione cfr. FADDA e BENSA nelle note alla trad. it. delle Pandette del VINDSCHEID I. 1 p. 821 sg.

(2) Parere 11 agosto 1875 — *Giur. Tor.* V. 613.

fu d'avviso che allora soltanto la domanda potesse trovare accoglimento quando fosse rivolta a fondare un'Opera pia, comunque ad esclusivo beneficio della nazione boema, sotto l'osservanza della legge generale sulle Opere pie.

La comunità dei Greci ortodossi, eretta nella Chiesa di S. Giorgio in Venezia, allegando la sua qualità di ente morale straniero, intendeva sottrarsi ad ogni sindacato per parte delle autorità governative italiane. Il Consiglio di Stato per ben tre volte, di cui una in adunanza generale, si dichiarò avverso a tale pretesa, escludendo il carattere straniero ed affermando la competenza del Ministero dei Culti a vigilare l'istituto (1).

Il comitato fiorentino dell'Orfanotrofio Evangelico, fondazione creata negli Stati Uniti d'America, chiese la sovrana autorizzazione per acquisto di stabili a sensi della legge 5 giugno 1850. Il Consiglio di Stato (2) si pronunciò in senso contrario. È vero che la ragione precipua del decidere fu il difetto di riconoscimento per parte del nostro Stato, ma si affermò che non possono « essere riconosciute come *esistenti* NEL REGNO » quelle opere di beneficenza che « non si svolgono a norma delle leggi del Regno e « di Statuti regolarmente approvati, nè vanno sogget-

(1) Per altri cenni su questo caso cfr. *Enciclopedia giuridica delle Opere pie*, v.° confraternite p. 256 in nota.

(2) Parere 6 marzo 1878 — *Riv. amministrativa* XXIX (1878) p. 656 sg.

« te alla tutela della Deputazione Provinciale ed all'ingerenza governativa ». Così che per esplicare la propria funzione nel Regno si richiedeva il completo assoggettamento alle leggi del nostro Stato.

Più caratteristico è il caso della Chiesa e confraternita de' nazionali greci in Napoli. Anche qui come a Venezia, gli amministratori pretendevano che il loro istituto, essendo rivolto a vantaggio di sudditi greci, dovesse essere considerato come estero e quindi indipendente dalle nostre leggi sulle istituzioni pubbliche di beneficenza. A base della loro istanza ponevano un altro motivo di cui non dobbiamo qui intrattenerci. La sezione interni del Consiglio di Stato teneva salda anche qui la massima affermata pel caso di Venezia. « Vi sono bensì, diceva il Consiglio « e vi possono essere istituzioni a vantaggio di este« ri, ma che la legge comune prevede e regola con « la stessa autorità con cui regola istituzioni riserva« te a vantaggio di nazionali. » La questione fu portata alla IV Sezione, essendo stato ad essa denunciato per l'annullamento il R. Decreto con cui era stato accettato questo parere. La decisione fu favorevole a' ricorrenti, ma non per ciò che fosse stata qualificata la confraternita come straniera. Anzi per questo riguardo la sezione giurisdizionale accolse il concetto sostenuto dalla consultiva, corredandolo di buone considerazioni (1). Eccone i punti più importanti.

(1) Decisione 17 dicembre 1897 n. 488 — *Giustizia Amministrativa* 1897, I p. 553 sg.

« Attesochè invero a qualificare giuridicamente
« straniera una istituzione che ha sede nel Regno e
« a sottrarla come tale al diritto comune delle per-
« sone morali dello Stato in cui è costituita non ba-
« sta che essa sia fondata o composta da stranieri
« o che solo a favore di stranieri sia indirizzata l'ope-
« ra sua, perchè lo Stato nel dar vita giuridica ad
« una istituzione pubblica trae la ragione e il tito-
« lo del suo intervento non dalla sudditanza delle
« persone che vi hanno parte, nè dalla esclusiva in-
« dole nazionale degli interessi, cui l'istituzione prov-
« veda, ma da quella suprema podestà, che solo ha
« il diritto di elevare un gruppo di persone o d'in-
« teressi a individualità (?) esistente per sè stessa,
« capace di propri diritti patrimoniali, affatto distin-
« ta dalle persone de' soggetti che la compongono
« o che ne traggono morale o materiale utilità. Può
« un'istituzione di pubblica utilità irradiare la pro-
« pria azione anche oltre i confini dello Stato in
« cui ha sede: ma non per ciò l'interesse di cui si
« fa organo diventa indifferente per lo Stato mede-
« simo, nè fa cessare le ragioni che possono deter-
« minarlo ad autorizzarne la costituzione con carat-
« tere di personalità giuridica e a regolarne e disci-
« plinarne il funzionamento; — attesochè si può di-
« scutere se a spiegare l'azione sua in altri Stati e
« ad esercitarvi i diritti della personalità civile oc-
« corra o no ad una istituzione già stabilita come
« corpo morale in uno Stato il riconoscimento espres-
« so o tacito di quelle altre Sovranità che impera-

« no su ciascun territorio. Ma tale questione, che « presuppone di necessità che alla istituzione abbia « attribuito esistenza giuridica appunto lo Stato in « cui essa fu costituita, non può nemmeno sorgere « nel caso concreto ». E qui la sezione fa largamente la storia dell'istituzione mostrando come essa non sia sorta per opera di uno Stato estero, ma sia stata organizzata quale corpo morale e regolata come tale nel corso di più che tre secoli dal governo locale. Dal che essa desumeva che la pretesa de' Greci significava che l'istituzione verrebbe « ad atteg« giarsi ad una specie di personalità internazionale « esistente per propria ed indipendente autorità: pre« rogativa propria solo degli Stati ed evidentemen« te inconcepibile per tutte le istituzioni di pubbli« ca utilità che nell'orbita degli Stati stessi nasco« no e vivono, e che solo dalla suprema autorità « imperante sul territorio, in cui sono stabilite, « possono ottenere legale esistenza come persone « civili ».

Ma la questione della nazionalità delle persone giuridiche ebbe un momento di popolarità or è circa un anno a proposito dell'istituto di S. Gerolamo in Roma. È inutile che io ritorni su questo argomento non lieto per troppi riguardi: pur troppo sappiamo tutti a quali fini abbia servito l'entusiasmo sollevato per uno dei pochi ideali che ha ancora la virtù di commuovere i nostri cuori. Mi fermerò semplicemente ad esporre le considerazioni che sulla nostra questione fa la sentenza del pretore di Roma pronun-

ciata in una causa iniziata dal R. I. commissario provvisorio contro un inquilino (1).

« A cogliere il concetto preciso della nazionalità « dell' istituto occorre riflettere, che la persona giu-« ridica, composta dall' associazione di diversi indi-« vidui, non acquista la sua giuridica esistenza, se « non è riconosciuta nello Stato in cui la sua vita « si afferma e si svolge. — Questo riconoscimento, « come le dà forza di agire e di diventare soggetto « di diritti, che all'ombra delle leggi nazionali hanno « vita e difesa, così produce che la persona giuri-« dica acquista la nazionalità dello Stato che l' ha « riconosciuta, senza riguardo alla nazionalità delle « persone che la compongono. Essa è una persona « nuova, che sorge nello Stato estero, di creazione « giuridica, ed acquista la nazionalità del luogo dove « trae le origini come ente collettivo, non come « singoli e riceve dal riconoscimento il suo stato « civile. Il fatto che tale associazione sia composta, « in tutto o in parte, di stranieri, e che lo scopo « della sua fondazione sia quello di giovare a stra-« nieri, non può imprimere alla corporazione o as-« sociazione in genere il carattere di straniera. Senza « di che si potrebbe giungere all' assurdo, che un » associazione, la quale venisse composta dall' ag-« gregato di persone di diverse nazioni, avesse nello « Stato tante nazionalità distinte quante esse sono,

(1) III Mandamento — Sent. 1 Marzo 1902 — *Foro ital.* 1902 I p. 402.

« mentre unico è l' ente da esse formato, unica la « persona giuridica che lo Stato viene a riconoscere. — Nè può seguirsi la teorica di qualche scrit« tore italiano, il quale afferma che quando una « corporazione o fondazione si compone di stranieri « o ha lo scopo di sovvenire a stranieri, bisogna « presumere che essa ripeta la sua origine, e quindi « il suo riconoscimento e la sua nazionalità, non « dallo Stato in cui opera, ma dall' altro dal quale « derivano i suoi componenti o a cui sono diretti « i suoi fini. Tale teorica, tendente ad ammettere « una *presunzione di estraneità*, potrebbe trovare ap« plicazione solo nei casi nei quali non fossero note « le origini dell' ente, ovvero per il decorso del « tempo non si conoscesse quale stato l'avesse rico« nosciuto. Allora la presunzione starebbe bene a « favore della nazionalità delle persone che lo com« pongono, o del fine cui mira l' ente medesimo, « per la semplice ragione del maggior interesse che « si riscontra nello Stato che deve godere di quel « fine ». E la sentenza ritiene che di ciò non possa essere parola nel caso dell' istituto di S. Girolamo sorto per opera de' Pontefici nella loro qualità di sovrani temporali.

Ho voluto esporre largamente lo stato della dottrina e della pratica sulla questione della nazionalità delle persone giuridiche per mostrare quanta varietà di concetti ci si offra al riguardo. La semplice lettura delle decisioni prova che spesso manca la sicurezza del convincimento, producendo poi tale

mancanza una deplorevole confusione. Ciò si spiega non solo per la difficoltà non piccola dell' argomento, che tocca i temi ardui e complessi della natura della persona giuridica e della pertinenza delle persone in genere ad un determinato Stato, ma anche per il facile infiltramento — spesso involontario — di idee, sentimenti e preconcetti che nulla hanno da vedere colla scienza del diritto. In un campo così spinoso non pretendo di tracciare vie sicure. Mi propongo solo di applicare alla soluzione di questo problema idee che ho esposto già or sono alcuni anni (1).

A giusta ragione osserva lo ZITELMANN (2) che per ben determinare le caratteristiche della nazionalità delle persone giuridiche occorre da un canto fissare il concetto di personalità giuridica, dall'altro quello di nazionalità.

Senza discutere a fondo il ponderoso argomento, mi limito a ripetere qui che a mio avviso si dee bandire il concetto che la persona giuridica sia una mera finzione, una creazione dello Stato. Il diritto è sempre stabilito per l'uomo: « hominum causa omne ius constitutum » (fr. 1. 5. 2) — e per iscopi umani. Ma l'uomo ha esistenza reale non soltanto come individuo, sibbene anche come collettività.

(1) Vedansi le molte note che, in unione al prof. BENSA, ho dedicato alla dottrina delle persone giuridiche nella citata traduzione italiana del WINDSCHEID.

(2) L. c.

E appunto la personalità giuridica altro non è se non la capacità di diritti riconosciuta a favore di un interesse umano collettivo. L' ordinamento giuridico, come pone a disposizione dell' individuo i mezzi a tutela degli interessi individuali, così a tutela degli interessi collettivi accorda i mezzi alle rispettive collettività. Le quali non sono qualche cosa di immaginario, ma il prodotto delle condizioni sociali e non sono meno reali per ciò che non si toccano con mano. La missione dello Stato non è di creare enti fittizi, ma di accordare la sua alta tutela agli interessi collettivi, come l' accorda agli individuali, quando, naturalmente, quelli interessi si coordinino con quello generale e cospirino al raggiungimento de' fini dello Stato. È una semplice funzione di riconoscimento di soggetti che esistono in fatto nel seno della società, di cui lo Stato è l'espressione giuridica.

Posto questo concetto a me pare che non possa la nazionalità di una persona giuridica determinarsi dall' atto suo costitutivo. Se lo scopo che il nuovo ente si propone di raggiungere è del tutto estraneo allo Stato in cui la persona viene costituita, manca affatto la base alla competenza di questo Stato. Intendo bene che tirando a fil di logica la conseguenza della teoria della finzione si possa fare astrazione da qualunque sustrato di fatto, se bene, anche a stregua di questa teoria, è facile osservare che la finzione si riferisce solo alla personalità non a quel sustrato. Certo però uno Stato non può a suo arbi-

trio dare esistenza ad un ente, che si riferisce a bisogni posti assolutamente fuori della sua cerchia e relativi ad un altro Stato. Se in generale è da ritenere che uno Stato dee riconoscere la personalità giuridica sorta in un altro Stato, salve naturalmente le particolari restrizioni che l'interesse proprio può dettare (1), è però da soggiungere che un tale riconoscimento è doveroso in quanto lo Stato straniero abbia legittimamente agito ne' limiti dei propri interessi. E per questo riguardo trovo esatta la formola di un recente scrittore inglese, del DICEY (2), che « l'esistenza di una corporazione « straniera *debitamente creata* a stregua della legge « di un paese straniero, è riconosciuta dalla Corte. » *Duly created,* dunque, perchè altrimenti manca il titolo alla legittimità dell' intervento della legge straniera. Si immagini quanto facili sarebbero gli abusi ove dal solo riconoscimento di uno Stato straniero dipendesse il dar vita ad un ente che tocca solo i nostri interessi. La via sarebbe largamente aperta a tutte le frodi. In simili casi lo Stato nostro non deve solo negarsi a riconoscere l' ente come straniero, ma a dirittura dee disconoscerne la esistenza. Certamente in generale l' atto costitutivo determina la nazionalità, come è cittadino il figlio di padre

(1) Cfr. in genere su questo punto la nota sopra citata alle *Pandette* del WINDSCHEID.

(2) A digest of the laws of England with reference to the conflict of laws etc. (1896) p. 485.

cittadino. Ma nel supposto che l' atto costitutivo si riferisca ad un interesse dello Stato nel quale ha luogo. Posta per tal modo la legale esistenza della persona giuridica ne discende senz' altro che la legge personale sua è quella dello Stato che l' ha riconosciuta e che essa potrà esplicare all' estero la sua attività come persona straniera nei limiti che ogni Stato pone secondo il suo diritto.

Non credo che sia senza pericoli ed al coperto da gravi obbiezioni la dottrina che la nazionalità fa dipendere dalla sede della persona giuridica, dal suo domicilio. Intendiamoci bene su questo concetto. La legge nostra (art. 16 cod. civ.), in armonia del resto col comune concetto tradizionale, definisce il domicilio per il luogo in cui la persona ha la sede principale de' propri affari od interessi. Non è troppo semplice l' applicare questo concetto alle persone giuridiche. Già la nostra legge positiva (art. 230 cod. di comm.) a proposito delle società commerciali estere parla separatamente della loro sede e dell'oggetto principale della loro impresa. Il nuovo codice germanico statuisce (§ 24) che come sede di un' associazione, ove nulla sia stabilito in contrario, debba considerarsi il luogo in cui si esplica l' amministrazione di essa. Ed analogamente dispone per le fondazioni (§ 80). Ed analogo è pure il § 73 del progetto preliminare di un codice civile Svizzero. Ma col concetto di amministrazione non si è resa più facile la determinazione del domicilio. Tant' è che i commentatori del nuovo codice tedesco si affannano

a spiegare che si intende per amministrazione (1). In realtà può verificarsi che una persona giuridica abbia il suo patrimonio in una regione, esplichi la sua azione in rapporto al suo scopo in un'altra regione ed abbia il suo centro direttivo in un' altra ancora. Pongasi che questi luoghi appartengano a tre Stati diversi. Può ritenersi che la persona appartenga allo Stato in cui ha il centro direttivo e sia da considerare come straniera di fronte agli altri due Stati, ed in particolare di fronte a quello nel quale essa esplica la sua azione in rapporto agli scopi suoi ? Non credo si possa esitare a dar risposta negativa. Basta por mente che molte associazioni, destinate effettivamente ad esplicare la loro attività in uno Stato, per evitare le difficoltà che in questo potrebbero sorgere contro il loro riconoscimento o per evitare certe disposizioni gravose, verrebbero a trovare un comodo mezzo di procacciarsi i vantaggi della capacità giuridica collo spostare all' estero la loro sede. Vi possono essere ragioni speciali che consigliano di tenere la sede centrale in luogo diverso da quello in cui è « l'oggetto principale » dell' associazione o fondazione. Così per la legge che sanziona le convenzioni ferroviarie la Rete Sicula ha la sua sede in Roma. Ma quando una persona giuridica abbia posto la sede in uno Stato diverso da quello cui si riferiscono gli scopi principali suoi, quest' ultimo che è il solo principalmente

(1) V. p. e. PLANCK I § 24 p. 82.

interessato ha diritto di considerare quella persona come nazionale e di imporle la sua legge. Se il concetto della persona giuridica da noi accettato è vero ne discende logicamente che l'interesse sociale formatosi in un determinato Stato sia giuridicamente riconosciuto e disciplinato da questo Stato, qualunque possa essere la sede della persona giuridica. « Nelle associazioni di beneficenza p. e., scrive il « PLANCK (1), il patrimonio dell' associazione può « essere situato ed amministrato in luogo diverso « da quello in cui si esercita la beneficenza. In tal « caso *nel dubbio* dee considerarsi quest'ultimo luogo « come sede dell' associazione ». Ma a me pare che nel riguardo internazionale così debba essere sempre e che una disposizione contraria dell' atto costitutivo non possa pregiudicare il diritto dello Stato nella cui cerchia si esplica l'attività della persona. Non si può infatti negare che quell' interesse umano esiste in questa cerchia, epperò appartiene a questo Stato. Si può con fondamento contestare che sia razionale quel sistema che considera come cittadino dello Stato qualunque persona nata nel territorio di questo (salvo la limitazione che alcune leggi recenti hanno apportato per il caso in cui si tratti di più generazioni nate nel territorio), ma mi pare incontestabile che la persona giuridica sorta nella cerchia dello Stato e legata agli interessi di questo debba ad esso giuridicamente appartenere.

(1) Op. cit. I p. 82.

Se mal non mi appongo è proprio questo il concetto accolto dal nostro legislatore riguardo alle società di commercio. Il principio generale è che ogni società estera, legalmente sorta secondo le leggi del suo Stato, è riconosciuta presso di noi ed ha il godimento de' diritti civili secondo le solite norme. Se però la società legalmente costituita in paese estero non si limiti ad entrare col nostro in rapporti d'affari, ma stabilisca una sede secondaria od una rappresentanza, la legge nostra (art. 230 cod. di comm.) a garenzia de' terzi impone certe forme di pubblicità, e se la società abbia a dirittura nel Regno la sede e l'oggetto principale della sua impresa è considerata « come nazionale » e soggetta per ogni riguardo alle nostre leggi. Poichè appunto si tratta di enti che esplicano principalmente la loro attività nello Stato, così sono considerati come a questo appartenenti.

Quale influenza può esercitare la circostanza che la persona giuridica esplicante nel nostro Stato la sua attività sia costituita totalmente da stranieri o rivolta esclusivamente a beneficio di stranieri? È il caso delle confraternite greche di Venezia e di Napoli e dell'istituto di S. Gerolamo in Roma. Tale sarebbe pure il caso di un ospedale fondato in Italia ad esclusivo vantaggio di stranieri, di scuole di ogni specie per allievi di una determinata nazione. Fin che si tratta di istituti direttamente fondati da uno Stato estero, da esso amministrati e forniti de' mezzi patrimoniali occorrenti pel raggiungimento de-

gli scopi di essi, siccome non vi è personalità autonoma, è lo Stato straniero che è in questione e si dovrà regolarsi secondo i principi ricevuti riguardo al riconoscimento della personalità giuridica degli Stati esteri (1). Ma pongasi che si tratti di istituti forniti di giuridica personalità o che aspirano a conseguirla. Quale sarà la nazionalità di essi? Abbiamo visto come la nazionalità de' componenti o dei destinatari sia stata ritenuta indifferente o quanto meno insufficiente per determinare il carattere straniero nei casi pratici sopra ricordati. La ragione, che campeggia nelle decisioni e che fu anche accennata dal socio FIORE, è che la persona giuridica è un ente distinto dalle persone de' soci o de' destinatari. Il ragionamento parte da una base vera, ma, a mio avviso, ne trae conseguenze inaccettabili. Certamente la persona giuridica è qualche cosa di diverso da' singoli componenti e della somma di essi: appunto perchè ha un' esistenza a sè tale diversità è incontestabile. Ma questa autonomia giuridica non deve impedirci di tener conto del sustrato di fatto, se non vogliamo ricadere nelle esagerazioni e negli errori della dottrina della finzione. Se la personalità giuridica mira a provvedere ad un bisogno collettivo come può scindersi dalla collettività che le serve di base? La personalità non è un quid campato in aria, senza legame col bisogno cui prov-

(1) Cfr. DUCROCQ *Cours de dr. Adminiskatif* 7ª ed. IV n. 1425 p. 84.

vede, ma è l'espressione giuridica di questo bisogno (1). Ritengo quindi che la pertinenza si determini in prima linea dal bisogno sociale, dalla cerchia cui questo interesse appartiene. Se per ciò uno Stato estero riconosce la personalità ad un' istituzione che, per quanto destinata a funzionare presso di noi, provvede ad un bisogno esclusivo de' propri nazionali, noi non possiamo negare il riconoscimento a questa personalità , pur essendo in diritto di assoggettarla a tutte le cautele che lo Stato nostro ha posto per le persone giuridiche straniere. Quando noi ci siamo garentiti contro i pericoli che l' attività dell' ente nel nostro territorio può produrre , noi non abbiamo diritto di imporre a quest' ente la nostra legge come statuto personale. Tanto più poi se la persona giuridica sia uno di questi enti di diritto pubblico, che sebbene non costituiscano un elemento della personalita giuridica dello Stato straniero, sono tuttavia parte e complemento dell'organismo politico-amministrativo di questo , come , ad es., le istituzioni pubbliche di beneficenza (2). In tal caso com' è doveroso riconoscere la personalità giuridica dello Stato estero, così lo è il riconoscere quella delle istituzioni che dallo Stato straniero sono complemento necessario. « Les établissements publics « étrangers », scrive un illustre maestro francese di

(1) Per maggiori chiarimenti v. le note sopra citate al WINDSCHEID p. 787 sg.

(2) V. note cit. p. 791 sg.

diritto amministrativo (1), « et les établissements « d'utilité publique étrangers conservent.... le bé- « nefice de leur personnalité civile ».

Fu obbiettato che a questa stregua, ove la persona giuridica si componga di individui di nazionalità diverse, dovrà appartenere a tanti Stati quante sono le nazionalità. Che una persona giuridica possa assumere nazionalità diversa non è praticamente un assurdo. Pur troppo l' antitesi fra le varie leggi positive ci presenta anche lo spettacolo di persone fisiche delle quali più Stati si arrogano la nazionalità. Il nostro codice di commercio, ad esempio, considera come nazionali certe società costituite all' estero, le quali naturalmente il relativo Stato d'origine considera come a sè pertinenti. In verità però qui non è il caso di scindere la disciplina giuridica secondo la nazionalità de' vari componenti. Ove per l'indole della persona giuridica sia indifferente la persona de' componenti o dei destinatari, o se in fatto la persona giuridica non sia nell' interesse esclusivo di cittadini di un dato Stato, non vi è ragione per tener conto della nazionalità de' componenti o dei destinatari. La qualità delle persone interessate non può allora servire di titolo per l' appartenenza ad uno più tosto che ad un altro Stato. In tal caso l' appartenenza dovrà desumersi da altri criteri, e in ispecie dalla cerchia entro cui l' ente deve esplicare la sua missione. Per quanto la società anonima si

(1) Ducrocq op. cit. p. 60.

componga di azionisti, la persona di questi è indifferente e può continuamente variare senza che ne resti alterata la figura della società. Sono capitali posti insieme pel raggiungimento di un determinato scopo di lucro e decisivo è per l' appartenenza il territorio in cui la Società esplica la sua attività pel raggiungimento di quello scopo. Nella società in nome collettivo invece la persona de' soci è elemento essenziale e col venir meno di essa cessa la società. Che i soci appartengano ad uno stesso Stato o a Stati diversi non è quindi indifferente come nella società anonima. Si dee tener conto che le qualità delle persone fisiche tanto sono rilevanti che una dottrina quasi unanime in certi paesi ritiene che questa società non costituisca persona giuridica. Se così è la nazionalità de' soci dovra essere quella della società ove tutti appartengono ad uno stesso Stato e in caso diverso, non essendovi un interesse unico per questo riguardo, la nazionalità della società dovrà determinarsi dal luogo in cui essa esplica la sua principale attività pel raggiungimento del suo scopo.

La pratica giudiziaria tedesca registra un caso assai caratteristico. Il governo russo aveva conceduto un diritto di pesca nel suo mare territoriale ad una società commerciale in nome collettivo avente sede in Jokohama e composta di un russo e di un tedesco. Sorta disputa fra costoro e giunta la causa in ultima istanza davanti il Tribunale dell' Impero Germanico, questa decise con sentenza 2 luglio

1884 (1), che se si fosse trattato di società avente sede in un paese di civiltà occidentale la nazionalità della società avrebbe dovuto essere determinata dalla sede, ma questa trovandosi nel Giappone dove i cittadini esteri non sono soggetti alla legge locale, doveva essere decisiva la circostanza che lo scopo della società consisteva nello sfruttamento di un diritto di pesca in Russia, concesso dal Governo russo. Ed a me pare che la decisione fosse perfettamente corretta. Il criterio decisivo è quello d'intrapresa, secondo la disciplina adottata anche dal nostro codice di commercio.

Così che a mio avviso non si può dire *a priori* che la nazionalità della persona giuridica si desuma dalla sede, o dal riconoscimento, o dalla nazionalità dei componenti o dei destinatari. La norma generale dovrebbe essere questa: che la persona giuridica debba appartenere a quello Stato nella cerchia del quale è sorto il bisogno e si trova l'interesse collettivo cui si dee accordare la tutela giuridica. Ciascuno degli elementi indicati o alcuni di essi presi insieme possono nel caso concreto servire come indice di tale interesse. Con che non resta escluso che, ove non si tratti solo di esplicare la capacità giuridica in un altro Stato, ma di costituirvisi e di compiervi la sua missione, questo Stato abbia il diritto di considerare la persona come nazionale malgrado della sua nazionalità originaria.

(1) Riferita in BLUM *Urtheile und Annalen* I p. 1 sg.

Un recente scrittore (1) ha tentato di ricondurre a principii la dottrina del conflitto delle leggi formolando una serie di regole. Il tentativo ha avuto poca fortuna. Ma per un certo verso credo che qualcuna delle sue norme possa riassumere quanto sono venuto dicendo.

Egli muove da ciò che le leggi sono o territoriali o estraterritoriali. Considerate a stregua del loro scopo potrebbero distinguersi in leggi di protezione individuale e di protezione sociale, secondo che loro oggetto immediato sono gli interessi dell'individuo o quelli della società nel seno della quale la legge è applicata. Le leggi di protezione individuale sarebbero estraterritoriali e seguirebbero l'individuo da per tutto. Le leggi di protezione sociale sarebbero eminentemente territoriali e tutte le volte che si tratta di applicarle dovrebbe prevalere quella dello Stato, gli interessi del quale sono in quistione. Prendendo queste norme in senso alquanto diverso da quello in cui il loro autore le ha intese, mi pare di poter così formolare il mio pensiero riguardo alla nazionalità delle persone giuridiche: che la legge regolatrice, quella che determina la appartenenza, è la legge dello Stato alla cerchia del quale si riannoda l'interesse riconosciuto giuridicamente.

(1) PILLET Essai d'un Système général de solution des conflits de loi. Rev. de dr. intern. XXI. XXII. XXIII.

LA
DOTTRINA DELLA DOPPIA VERITÀ
E I SUOI RIFLESSI RECENTI

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

ALESSANDRO CHIAPPELLI

Di quella dottrina della duplice verità, che nel periodo del Rinascimento fu talora espressione d'un pensiero onestamente esitante fra due termini diversi e contrastanti, talaltra, invece, potè divenire formula protettiva di qualche doppia coscienza, gioverebbe ad intenderne la formazione storica, riandare gli antecedenti e le preparazioni nella filosofia medioevale, e le scaturigini prime nella Patristica, come il seguirne poi le trasformazioni nella filosofia moderna fino ai nostri giorni. Ricerca l'una e l'altra attraente, senza dubbio, e feconda; ma bisognevole di troppo lungo discorso, perchè possa esser chiuso nella misura sapiente d'una Memoria accademica, anzichè esteso nella latitudine, meglio ad esso conveniente, di un volume. Mi sia, quindi, lecito fermare qui, con breve parola, le linee organiche e sostanziali di codesti antecedenti e di codesti conseguenti storici di tanto singolare dottrina; affinche da queste linee al-

tri possa trarre argomento alla esecuzione perfetta dell'intero ed ampio disegno.

È di per se manifesto che un atteggiamento spirituale come quello che divide il vero dal vero non può nascere se non la dove lo spirito, trovasi, nel suo cammino, sotto il segno d' una autorità sovrana a cui non gli sembri lecito ribellarsi. Da un lato lo impulso spontaneo della forza inquisitiva della ragione, non mai venuto meno interamente in nessun tempo, dall' altro la pressura d' un insegnamento o d'un sistema d' idee considerato come un dato intangibile della rivelazione, non consentono, per così dire, di optare per uno soltanto dei due termini, di rinunziare ad uno dei due possessi spirituali[1], ciascuno dei quali sembra portare in sè lo stigma di una autorevole origine e il carattere d'una sua propria verità. Tanto più poi si presenta naturale questo espediente conciliativo che sembra adempiere ad una duplice esigenza quanto più il lavoro stesso della ragione si trova a dipendere esso pure da un presupposto e deriva da una eredità già consacrata dalla storia e derivata da un età e da una cultura gloriosa e luminosa del passato; quanto più, in una parola, la ragione filosofica pare una stessa cosa colla filosofia ellenica, e segnatamente col pensiero di Aristotele, considerato come la ragione medesima dell' uomo;

(1) Di ricerche concernenti questo curioso svolgimento ideale non conosco se non il tenue articolo del French The Doctrine of the Twofold Truth « in *Philosophical Review* Sept. 1901.

quanto più i due termini da conciliare sono due autorità, per quanto diverse.

Dar forma razionale al dogma fu, come è noto, il centro intorno a cui s'aggirò il pensiero lungo i secoli del Medio Evo. Gravato dalla eredità del sapere antico, non provò stimoli a ricercare da sè stesso il vero nel libero regno della natura. Poichè gli antichi avevano spaziato per tutto il mare dell' essere, non rimaneva se non esplicare, sistemare l'insegnamento che veniva dalla tradizione del passato. Di quì lo spirito di sommissione all'autorità che si manifesta sì nella chiesa e sì nello Stato, nella teologia e nella filosofia, nelle scuole dell'Europa Cristiana e nelle università dell'Asia islamitica. Il più grande sforzo intellettuale del tempo quindi, comporre ad armonia la sapienza ellenica colla rivelazione religiosa.

Le due formule estreme onde il pensiero si argomenta di risolvere la questione delle attinenze fra l'opera della ragione e la verità di fede si trovano già come piace dalle due correnti ellenica ed antiellenica della filosofia patristica. Nell' una che, prevalsa fra i greci, mette capo in Origene e in Agostino, la rivelazione e la ragione si fondono in una cosa sola nel senso che quella è la pienezza di questa, e il Cristianesimo, non è altro come diceva Giustino, una θεῖα φιλοσοφία. Dell'altra invece che insiste nel contrapporre il Cristianesimo alla spregiata ragione filosofica non meno che alle religioni della paganità, l'espressione più acuta è l'antitesi precisa fra i due termini ad *maiorem fidei*

gloriam, il *credo quia absurdum* di Tertulliano. Ma di una questione consapevolmente dibattuta non si può parlare innanzi a colui che fu il primo dei pensatori mediovali, Giovanni Scoto Erigena, (o più veramente Eriugena come ha provato il Bäumker). La questione è formulata e nello stesso punto risoluta, o meglio recisa con taglio d'Alessandro. Vera filosofia e vera religione sono sì una cosa sola. Ma ancora una certa prevalenza della ragione è riconosciuta, e un residuo della sua indipendenza è salvato. Poichè la vera religione non ancora è identificata colla dottrina sancita dall'autorità, la precedenza appartiene alla ragione: *auctoritas ex ratione porcessit, ratio vero nequaquam ex auctoritate.*

Ma se per Giovanni Scoto filosofia e teologia sono una cosa, e di questa unità è forma la filosofia, due secoli più tardi, per Anselmo, il rapporto è invertito e l'unità è data dalla teologia; poichè è la fede che da il passo alla ragione (*fides quaerens intellectum*); sebbene poi, *postquam confirmati sumus in fide*, giova intendere colla ragione ciò che si crede. Onde la dimostrazione razionale non solo dell'esistenza di Dio, ma della trinità, dell'incarnazione, della redenzione. Dopo cotesto estremo sforzo per identificare i due termini, i vincoli, per così dire, si allentano; e già Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, sia per l'esperienza dei tentativi precedenti e non soddisfacenti, sia per la loro più larga conoscenza d'Aristotele, mostrano di essere delle difficoltà della questione, più chiaramente consapevoli. Sanno difatti, che vi sono

dottrine inaccessibili alla ragione, il cui fondamento è l'autorità della fede, quali non soltanto la trinità e la incarnazione, ma la stessa creazione nel tempo, che per l'Aquinate *sola fide tenetur*. Rimangono nel campo della ragione direttamente solo quelle che Tommaso chiama *preambula ad fidem*. Ma poichè le verità rivelate non sono contrarie sì soltanto superiori alla ragione, non irrazionali ma soprarazionali, così l'ufficio della ragione rimane, riguardo ad esse, nel difenderle dagli attacchi esterni, e illustrarle al di dentro con analogie e ragioni di verosimiglianza, se non con vere proprie dimostrazioni, e preparar il *rationale obsequium*. Vero è che l'Aquinate fa, per così dire, di necessità virtù: e nella stessa indimostrabilità del dogma trova un titolo di maggior merito per la fede, quasi atto di fiducia nell'autorità divina.

Non ancora, come si vede, l'unità del sistema della verità è infranta. Lo sforzo anzi per tenerla unita è mirabile. Le dottrine della fede integrano non contradicono, le verità naturali e razionali; a quel modo che le virtù teologali compiono e coronano le virtù naturali ed umane. Ma il passo che doveva segnare il sorgere dell'antinomia tra la fede e la ragione muovevano già alcuni dei contemporanei di Tommaso. Se anche non è vero, come pare doversi tenere dopo le ricerche recenti dell'Haureau, che Simone di Tournay, intorno al 1200 insegnasse in Parigi colla stessa disinvoltura che la fede ecclesiastica è vera (nelle lezioni pubbliche) e non vera (nelle lezioni segrete),

certo è che la distinzione d' una verità filosofica e d' una verità teologica, divenuta già a quel tempo in uso presso molti, sebbene non ancora predominante, minava dalle fondamenta l'edifizio del sistema scolastico. Ben lo comprese l' autorità ecclesiastica che la condannò fino dal suo nascere, come quella che non solo si collegava alle prime infiltrazioni arabe nel pensiero occidentale (1) ma segnava anche il primo passo sulla via che doveva condurre al risoluto affrancamento della ragione del dogma ecclesiastico. Non era, difatti, ancora l' antitesi, il *sic et non* fra l'una e l'altra: erano due tesi, o due vie che sembravano correre parallele, due discorsi apparentemente rispettosi l'uno dell'altro, ma l'uno dei quali a lungo andare sarebbe riuscito ad escludere l'altro.

Già nel 1240 Guglielmo d'Auvergne, vescovo di Parigi, aveva sottoposto alla censura alcune proposizioni sospette d'arabismo, che accennavano a questo motivo della duplice verità. Più tardi Giovanni da Brescia si scagionava di alcune proposizioni biasimate come ereticali, allegando che esse eran professate in senso filosofico non in senso teologico; finchè nel 1275 Papa Giovanni XXI condannava ufficialmente ed apertamente la dottrina della duplice verità, inquirendo su alcune proposizioni ispirate ad essa che s'insegnavano pubblicamente nella *Facultas artium* di Parigi.

(1) Renan, *Averrois et l' Averroisme.* Paris 1861.

Nonostante l'aperta condanna, la dottrina riappare variamente atteggiata nei pensatori dell'età di Dante, e direi con gradi diversi di estensione. Poichè non si dubita delle verità rivelate, nè d'altronde si vuol rinunciare alle forze della ragione, la questione che si presenta ed è variamente risoluta, è appunto questa: quali delle verità di fede possano essere dimostrabili dalla ragione: o in altri termini, quali sono i limiti della teologia e della filosofia. Mentre Duns Scoto, che si può dire, in grazia del restaurato Augustinismo, come ha notato il Siebeck (1), il rappresentante del volontarismo scolastico contro l'intellettualismo di San Tommaso, estende l'ambito delle verità rivelate o certificate solo dalla rivelazione, fra le quali annovera anche la immortalità dell'anima, Raimondo Lullo nel *Liber contradictionis* rimproverava a San Tommaso di aver tenute per indimostrabili la Trinità e l'incarnazione, porgendo così occasione agli Averroisti di proclamarle filosoficamente false. Il passo da ciò che è razionalmente indimostrabile a ciò che è razionalmente falso a lui appariva già breve ed agevole. Onde mentre, da un lato, Sigieri di Brabante nel libro degli *Impossibilia*, pubblicato dal Bauemker, giungeva ad identificar l'indimostrabile coll'impossibile, dall'altro il mistico Eckart per evitare il duplice scoglio del toglier troppo alla fede o del soverchio diminuir la ragione, s'appigliava

(1) Archiv f. Gesch. d. Philos I 1888, p. 375 ss. Ztschr. f. Phis. 1898 p. 179.

al partito di identificarle di nuovo, spingendo allo estremo l'intellettualismo di Alberto e dell'Aquinate, pur trasfigurando per canto suo in simboli filosofici la dottrina ecclesiastica.

Ma se Scoto non era giunto fino a contrapporre i due domini, affermando, contro il Tomismo, la precedenza della volontà sull' intelletto, era riescito però ad assegnare alla fede e alla ragione due sfere distinte; la sfera della vita pratica a quella, l'ambito dell' attività teoretica a questa. Onde, procedendo nella stessa linea ideale, Guglielmo di Occam giunge alla formula compiuta della dottrina. Non solo l'immortalità dell'anima come aveva detto Scoto, ma l'esistenza stessa di Dio è indimostrabile dalla ragione naturale; e tutto ciò che trascende i termini dell'esperienza vien da lui relegato nel dominio della fede. Il divorzio fra la teologia, scienza divina incardinata nella fede, nell' autorità e nella rivelazione, e la filosofia, scienza secolare che si radica nell'esperienza e nella ragione, è perfetto. Quello che l'Aquinate aveva pronunciato circa l'antitesi fra l'eternità del mondo data dalla ragione, e la creazione data dalla fede, è reso possibile per ogni altro argomento. Ciò che può esser vero in teologia può essere falso in filosofia, è così inversamente.

Tali, in breve delineazione, ci si presentano le soste che fa questa dottrina nel suo cammino attraverso l'età di mezzo. Dapprima la ragione e la fede s'identificano. Si distinguono poi, ma come due termini agevolmente congiunti e conciliabili. A poco

a poco però l'una dopo l'altra le dottrine della fede sono dichiarate indimostrabili , finchè tutte quante vengono escluse dal dominio della razionalità. Pervenuti a questo punto i misteri della fede da un canto e le indagini della ragione dall'altro si ordinano in due diversi sistemi, e si apre il varco alla idea della duplice verità.

Codesta formula di parallelismo ideale impera nel periodo del Rinascimento, sebbene condannata espressamente nel Concilio Lateranense del 1512. Poichè essa era , come notava il Windelband, la espressione adeguata d'uno stato mentale, generato dalla opposizione, ancora irresoluta, fra due autorità diverse. La qual formula se valse talvolta a proteggere la ricerca scientifica dalla persecuzione ecclesiastica, fu anche sovente l'onesta espressione d'un intimo dissidio delle menti. Quest'ultimo fu il caso del Pomponazzi a cui la critica razionale dell'immortalità non tolse di stare in pace colla autorità ecclesiastica. E che la sua affermazione della duplice verità non fosse nè ironia, nè espediente d'opportunità, bensì convincimento serio e profondo , provò assai bene contro l'opinione dello Spicker, il nostro Fiorentino. Non così invece andò la cosa per altri pensatori del secolo seguente; quando dopo la controriforma cattolica, e nel periodo delle guerre di religione, l'ingerenza ecclesiastica non solo nelle cose civili ma nell'opera del pensiero divenne più assoluta e intollerante, e nelle nazioni cattoliche e nelle protestanti. Una sottomissione formale o nominale all'autorità del-

la Chiesa diveniva allora, cui non bastasse l'animo di terminare eroicamente a Campo di Fiori, l'unica via d'uscita per attendere sicuramente se non liberamente, alla scienza e alla filosofia. Tale, in diversa forma e misura, fu la condizione in cui si trovarono uomini come il Cartesio, Bacone, l'Hobbes e in parte anche Galileo. Ma intanto, per altre vie e per altri porti, altri nobili spiriti, riescivano alla dottrina della duplice verità. Tutti coloro che, come in parte il Pascal e specialmente Pietro Bayle, intesero a rendere indipendente la fede religiosa da ogni vincolo, nel parer loro mal fido, colla ragione, per esaltare quella a danno di questa e celebrare il merito della pura fede e l'autorità della rivelazione, fecero dello scetticismo la via e la preparazione al misticismo. Tutto il sottile acume dell'autore del « Dizionario storico critico », fu diretto a dimostrare che le verità dei dogmi religiosi sono radicalmente irrazionali, e che perciò appunto il credere ad esse è più elevato atto dell'animo; giacchè il credere a ciò è evidente non sia merito alcuno e non implichi quella vittoria sopra se medesimo, che costituisce appunto il pregio della fede religiosa. Così ritornava in onore il « *credo quia absurdum* » di Tertulliano, e la idea della gemina verità riprendeva tutta la sua forza: anzi ne acquistava una maggiore (1). Poichè non si diceva soltanto che la verità religiosa *possa* essere falsa secondo la veduta ragionale: bensì anzi che essa *debba* esser tale, per-

(1) Cfr. Windelband, *Gesch. d. neuer. Philos* I, 359 s.

chè la fede acquisti tutta la sua virtù e il suo significato.

Se non che pure fra coloro i quali non volevano sacrificare l'una all'altra e con pari serietà mantenevano la fiducia nelle due forme del sapere e del credere, il contrasto delle due verità si ripresenta sotto aspetti molteplici: e come è naturale altrettando diversi sono i tentativi di comporre o attenuare quella contradizione o di scandagliarla nelle sue radici profonde. Se il Locke ritornava (e chi avrebbe potuto crederlo!) alla veduta dell'Aquinate, le dottrine della fede esser bensì superiori alla ragione ed inaccessibili alla luce naturale del conoscimento ma non già contrarie alla ragione, e così l'unità del vero rimanere intatta nelle compagine sua; una seconda via si apriva col distinguere due ordini diversi di realità, il mondo sensibile e l'intelligibile. Per essa appunto il Kant tentò di sfuggire a quella specie di apoteosi della doppia verità che sono le Antinomie della Dialettica trascendentale, seguendo appunto questa linea di pensiero, per la quale la soluzione delle antinomie cosmologiche dovrebbe cercarsi nelle distinzione tra la realtà fenomenica e la realtà noumenica. Egli è che l'uomo trovasi come cittadino di due mondi: l'uno dei quali governa la legge della causalità naturale, nell'altro s'annida la libertà. A quello appartiene in quanto è carattere empirico, a questo invece in quanto è carattere intelligibile; quello conosce coll' intelletto, questo afferma colla ragione. Per tal modo l' unità formale del-

la verità è salva, poichè non si dà conoscenza se non dei fenomeni come quelli che sono ordinabili nelle forme intuitive e nelle categorie, e di ciò che quelli oltrepassa non abbiamo se non una cognizione negativa e limitativa, o al più possiamo solo postulare la esistenza. Ma l' unità del vero è anche così salvata a danno delle unità del reale. La esclusione della realtà noumenica dal campo della conoscenza derivava pel Kant dal suo presupposto, ereditato dal Leibniz, che il vero reale sia ciò che è per sè, al di fuori di ogni attinenza. E poichè il conoscimento è un sistema di relazioni, così è per lui necessariamente circoscritto ai fenomeni. Il reale assoluto è tale perchè fuori d'ogni forma della intuizione e d'ogni applicazione di categorie, cioè di ogni sistema di relazioni. Ora, anche prescindendo da questo: che il fenomeno è pure reale e come fenomeno ha il suo fondamento (e il Kant stesso lo riconosce) in alcunchè che ne è al di là, e che quindi almeno deve riferirsi a quello; anche prescindendo da ciò, dico, un reale che escluda ogni relazione non solo non sarebbe conoscibile, come appunto il Kant vuole, ma non sarebbe nemmeno il vero reale. Poichè la realtà è, anzi, complessione di relazioni, e il valore ontologico di un oggetto è determinato dal grado ond'egli partecipa alla totalità delle relazioni che costituisce la unità organica dell' universo: per modochè quello che si considera reale assoluto dovrebbe essere, per questo rispetto, anzi, il massimamente relativo.

Ma dove all'aspetto teoretico si congiunge l'aspetto pratico del problema Kantiano, ivi ha propriamente le sue radici quello che può dirsi il riflesso della dottrina della gemina verità nella filosofia odierna. Mentre la legittimità della conoscenza intellettiva è provata pel Kant dalla stessa sua limitazione ai fenomeni, questa limitazione non contradice propriamente sì piuttosto integra il complesso delle esigenze pratiche che si riferiscono più direttamente all' attività morale e più sù s' irradiano nella vita religiosa. I postulati che reggono la sfera della ragion pratica, quanto più sono al di fuori d' ogni giustificazione teoretica (teoreticamente non valgono che come principi regolativi) tanto più invece sono direttivi della vita. Poichè il Kant, secondo l' espressione del Treitschke, ha considerato come più certo ciò che è superiore ad ogni dimostrazione. E che tali postulati d' una attività libera, di una causa prima, d' un anima sostanza al di fuori della serie causale in che si move la scienza, sfuggono alla dimostrazione scientifica, certificano appunto le antinomie in cui si avvolge lo spirito non appena la tenti. Circoscrivere la verità della scienza ai fenomeni significava, in una parola, pel Kant, salvare ed assicurare il fondamento alle verità della vita, sottraendole ad ogni controversia e disputazione teoretica.

Da questa posizione Kantiana, di cui sono note le derivazioni nel volontarismo metafisico dello Schophenhauer e in quella specie di dualismo nel

campo conoscitivo a cui esso dà luogo, fra la conoscenza causale dei fenomeni, cioè il mondo rappresentativo, e quella che coglie il fondamento ultimo del mondo fenomenico, il Wille, muovono poi le forme più recenti di agnosticismo filosofico. Nè valse che l' Hegel protestasse contro lo Schleiermacher, il quale, svolgendosi dal Kant, insisteva nel contrapporre il mondo sensibile come oggetto della scienza, al soprassensibile verso cui si volge quel complesso di moti dell' anima che si compendia nella parola sentimento ed è radice della fede; non valse, dico, protestasse contro questa separazione dell' uomo in razionale e sentimentale, quasi che l' uomo, secondo la sua espressione, abbia la scienza in una tasca e nell' altra la religione. La teologia della scuola del Ritschl, la quale tende ad eliminare dalla religione ogni elemento metafisico (si ricordino le idee dell' Harnack sul così detto Simbolo Apostolico); lo Spencer medesimo che non solo nel suo ben noto agnosticismo dei *Primi Principi*, ma più ancora nell' ultimo libro *Facts and Comments* riconosce, col Iames col Paulsen e con tutti i così detti volontaristi moderni (1), il primato assoluto della volontà sull' intelletto e sulla scienza, derivano, per diverse vie, pur muovendosi sopra terreni così diversi, da questa capitale esigenza Kantiana.

A costatare però questo fatto significativo e, come

(1) Vedasi il mio articolo nella *Nuova Antologia*, 1° ottobre 1902.

dicono, sintomatico, della persistenza di questa idea della verità di fronte nello spirito moderno, pure in mezzo a tanta libertà spirituale quale è quella di cui fruiamo come di un possesso intangibile, ci sia lecito scegliere due esempi da due viventi psicologi americani. Uno di questi è William Iames, professore nella Harvard-University, uno dei megli noti e valorosi rappresentanti della nuova scuola psicologica nelle università transatlantiche. Pur professando uno schietto naturalismo empirico in Psicologia, il Iames non disdegna di elevarsi in varî suoi scritti ad una specie di spiritualismo etico, e perfino di indulgere talora alle agili edificazioni dello spiritismo. In uno dei suoi libri che ha avuto maggior successo, e non soltanto scientifico, *The will to Believe* (1), si riprende la tesi cara al Kant e al Fichte, che la fede non risulta dall' evidenza razionale o da processi logici, come suppone il dogmatismo d'ogni specie, sì quello che assoggetta la ragione alla fede sì l' altro che vuol ridurre la fede alla forma razionale (così il Deismo inglese, l' aufklärung tedesca del Sec. XVIII, e per riflesso lo spiritualismo ecclettico francese del Sec. XIX). La fede è invece frutto di deliberata e, per così dire, animosa volizione, procedente più dal carattere che dall' intelletto. Credere nell' esistenza di alcunchè di cui non si dia prova sensibile significa rispondere sopratutto ad una esigenza profonda di ciò che vi è emotivo e di volitivo in

(1) New-York, 1898.

noi. Dove l'intelletto non può essere costretto ad assentire, la volontà può essere indotta a credere. Non abbiamo forse diritto a credere che l'ordine fisico sia parte di un ordine invisibile e soprasensibile, quando, non dico sia in sì vero o dimostrabile ma per noi resulti certo, che una tal credenza renda a noi la vita degna d'esser vissuta? Non ha egli il sentimento e il voler nostro per l'esigenze pratiche il voto decisivo, il voto di Minerva, la dove le possibilità che si aprono all'intelletto si bilanciano?

Vi sono molte questioni teoretiche (quasi tutte quelle relative alla natura esterna) nelle quali possiamo astenerci dal pronunciare il nostro assentimento, e dove è possibile, e talora anzi sapiente, l'ἐποχή pirroniana. Ma le verità che concernono la morale o la religione, che, cioè, toccano la vita, esigono che si opti pel si o pel no? E non solo l'ateismo, ma lo stesso agnosticismo religioso è una di tali opzioni, come quello che dà bensì una risoluzione limitativa, ma non s'appiglia ad una formula sospensiva (1). Ora la fede significa appunto credenza in alcunchè circa il quale è ancora teoreticamente possibile il dubbio, sebbene non sia tale praticamente perchè il dubbio in materia di fede è peccato. Ma per la fede il rischio che ciò che si crede possa

(1) Sulle forme dell'agnoticismo scientifico e filosofico, si veda il bel libro dello Suhurmann, *Agnosticism and Religion* New-Jork 1896.

non essere, non entra, per così dire, nel computo. È come un grande atto di coraggio: perchè appunto il coraggio ha questo di proprio (e lo aveva notato già anche Aristotele distinguendolo perciò dalla temerità) che, pur presentando le difficoltà e i pericoli, li affronta e li supera. Come si vede, la certezza della fede, diversa in ciò dalla certezza scientifica, esce, dunque, dal fondo dell'animo, è frutto dell'energia volitiva, e perciò è praticamente operativa. È una certezza *sui generis* che si forma tutta al di fuori dei processi logici e razionali; una affermazione decisiva, la quale fa pendere la bilancia che era ancora in bilico per l'intelletto; giacchè essa non opera, come questo, colle categorie di vero o difalso, ma con quelle di bene e di male. Da tutto questo s'arguisce che se una censura si può muovere al Iames non è già che egli corrompa in certo modo, il pensiero, secondo altri s'è espresso (1), ponendogli innanzi le categorie, per dirla coll'Heine e col Nietzsche, filistee, di bene e di male. Si potrebbe invece osservare che in lui il Volontarista non ha temparato, come doveva, lo Agnostico. Il dualismo fra queste funzioni intellettive e volitive si rivela, anche qui, difettivo. Tagliar fuori le facoltà volitive e le esigenza pratiche della sfera del conoscere e contrapporle così recisamente al sapere razionale significa disconoscere quanti orizzonti la volontà apra allo spirito. Il *credo ut intelligam* se ha perso l'antico carattere teologi-

(1) Miller, nell' *International Journal of Ethics*, Jan. 1899.

co-dogmatico, serba sempre un significato profondo anche oggi. Imperocchè male si negherebbe che le teorie valgano in quanto rispondono ad una dimanda dell' anima e ai più profondi bisogni della vita. La nostra *Weltanschauung* è per gran parte una *lebensanchauung*. Il valore e il significato che noi attribuiamo alla nostra vita e alla storia si proietta e si riflette, fino ad un certo grado legittimamente, sul nostro concetto della realtà e del mondo. La scienza dell' essere non può rimanere indifferente ed estranea al modo con cui valutiamo la vita ed operiamo. Il vero, se non è al di là del bene e del male come pretende il Nutzsche, non è nemmeno al di qua o al di sotto.

Ma se il Iames pur professando la dottrina della supremazia della volontà riesce a diminuirla coll'escluderne che fa l' azione sull' opera dell'intelletto, altri invece inclina a sacrificare la verità della scienza a quella realtà in cui ei crede si muova soltanto la vita. Più manifesto appare in forma nuova il motivo antico d' una duplice verità in un altro psicologo americano, tedesco, io credo, d'origine, il Münsterberg, anch'egli professore nella Harvard-university nel Massachuttes (1); il cui pensiero mira a combinare la indagini della Psicologia fisiologica moderna coll' idealismo etico del Fichte. In uno dei suoi più recenti libri *Psychologg and Life*, l' antinomia me-

(1) Cfr. Ueberweg — Heinze *Grandris d. Gesch. d. Phil.* IV Th. 9 anfl. Berlin 1902 p. 255.

diaevale della verità filosofica e teologica diviene antinomia fra la verità per la scienza e la verità per la vita. Nella conclusione dell'acuta opera si leggono queste parole « Noi abbiamo le verità della vita. Le realità di essa sono atti subiettivi congiunti da categorie personali che ci dànno valori e idee, armonia e unità e immortalità. Ma noi abbiamo come uno dei doveri della vita la ricerca della verità scientifica, la quale trasforma la realtà col fine di costruire un sistema impersonale e darci una esplicazione causale ». Le scienze naturali, fisica e psicologia, ci danno un mondo di atomi, materiali e spirituali. Le scienze storiche e normative ci danno un sistema di atti volitivi. Così l'esistenza è, pel Münsterberg, l'antitesi precisa della realtà. E codesta opposizione delle due verità ad esse relative meglio che altrove apparisce nel concetto che egli ha del volere. La psicologia c'insegna che non vi è volontà; in quanto che per essa si risolve in atti o stati elementari diversi dal loro complesso; la vita invece ci ammonisce che la realtà altro non è che volontà.

Ora non è chi non vede come codesta conclusione sia fatale al pensiero. Se la verità è un conoscimento valevole; se essa è un pensiero insieme in se stesso consistente e coerente, e comprensivo delle cose; se è una veduta mentale che non guarentisca solo il presente immediato, ma altresì il futuro, nè risponda solo alla mia propria esperienza, ma a quella di tutti, il parlare di verità differenti l'una

dall'altra è annunciare e proclamare la morte del pensiero. Quando parliamo di verità parziali intendiamo parti di una verità universale, frammenti di un sistema di fatti e di leggi, la cui sola totalità costituisce la verità: a quel modo che gli spazi differenti e i differenti tempi sono parti di un unico spazio e d' un unico tempo. Certo, questo ideale della verità compresa nella totalità sua è ben lungi dall' essere conseguito dal pensiero: ma quale postulato d'ogni operazione mentale non può essere negato senza una specie di suicidio dell' intelletto. Se l' ordine causale della natura ci si presenta come in antinomia all' ordine teleologico della storia, il pensiero non deve, arrestandosi a questo segno, proclamare la duplice verità. Quei due sistemi vogliono essere invece considerati solo come verità parziali, e una più profonda indagine ci deve condurre ad investigare o a tentare l' unità sottostante. L' idea della razionale unità del tutto, e quindi l' esigenza dell' unità del vero, è un postulato necessario e ineliminabile d' ogni ricerca.

Di questa veduta dualistica della verità deve cercarsi la ragione in un concetto nel parer mio erroneo, del Münsterberg, sulla natura della scienza; la quale ha per lui una specie di tendenza atomistica. La fisica tende a ridurre il mondo esterno ad un aggregato di atomi; così la psicologia deve risolvere la vita psichica negli stati elementari. Di qui l'antitesi, cui sopra accennavo, fra la vita reale che ci dà la volontà come un tutto individuo, e la psicologia che, come scienza, la considera quasi

un complesso di sensazioni. Ora la scienza registra e descrive i fatti dell' esperienza, presentando le teorie o ipotesi che meglio esplichino un gruppo organico di fatti, ma ella non è meno fedele al suo ufficio nel proporre la veduta atomistica della costituzione della materia, che nel formulare l'ipotesi dell' etere come un continuo indivisibile. E se è legittima l' analisi dello psicologo dei fatti complessi negli elementari, non meno legittimo è il riconoscimento di funzioni integrali, ove queste non si prestino a risoluzioni qualsiasi. Il fine intimo di ogni ricerca è, anzi, il ricomporre l' eterogeneità degli elementi forniti dalla osservazione e dall'esperienza, ove sia possibile, nella unità logica del reale.

Ancora, « ufficio della scienza, dice il psicologo americano, è il trasformare la realtà finchè non sieno conseguiti i fini dell' ordinamento causale ». In altri termini, la verità è una trasformazione della realtà in ordine a dei fini subiettivi: la realtà è il termine *a quo*, questi interessi subiettivi il termine *ad quem*. Se non che una tale trasformazione per razionale che possa sembrare, non cessa d' essere arbitraria. La scienza deve essere innanzi tutto reale e leale, ed ogni trasformazione operata da essa deve operarsi nella direzion della realtà, che è il termine a cui mira, non il punto di partenza da cui si allontana. Di questo invertimento è prova il criterio per la unità scientifica dei fatti, che il Münsterberg enuncia in questi termini; « Che un fatto sia vero nel mondo dei fatti fisici significa che conviene ad un

proposito logico speciale ». Così i fenomeni telepatici, ad esempio, non sono veri perchè essi non s'inquadrano nel nostro schema logico, che è dato dalla nostra presente dottrina sulla connessione causale fra uno spirito e l'altro. Ora questa scienza *a priori* sarebbe la negazione d' ogni scienza: perchè non darebbe ascolto all' evidenza reale, non consentirebbe un estendimento qualsiasi delle nostre vedute in ordine ad essa. Torneremmo al famoso rifiuto dell' Achillini di metter l' occhio nel telescopio, per non compromettere la teoria tradizionale aristotelica sui corpi celesti e la loro incorruttibilità.

Nè la cosa va altrimenti se guardiamo al proposito che guida codesta trasformazione scientifica della realtà. Vedemmo che la ricerca della verità scientifica è uno dei doveri della vita, ed è tale perchè deve anticipare il futuro in ordine all' azione. La nostra vita è volere, e il volere ha i suoi doveri. Nè questi doveri della vita possiamo adempire, cioè non possiamo operare sulle cose, senza che ci sia lecito conoscere ciò che da esse possiamo aspettare ».

Ma al di sotto di questo concetto della scienza come avente una funzione atomistica, come implicante una trasformazione della realtà, come prodotto d' un fine subiettivo, quasi profonda sorgente donde scaturisce la veduta che il Münsterberg ha della verità, sta il suo convincimento metafisico che lo ricongiunge allo Schopenhaeur e a tutti i cosi detti volontaristi, che il fine della realtà sia volontà e che la persona altro non sia che un complesso di at-

tività volitive. Questa veduta metefisica è presupposta nel libro *Psychology and Life*, ma non dimostrata mai. Ora nel rispetto biologico può esser vero che l'elemento teoretico sia subordinato nella vita all'elemento pratico; ma elemento pratico nel senso soltanto di attività fisica, e senza che nulla valga a persuaderci che le attività conoscitive del soggetto sien per questo meno reali delle attività volitive. Se un razionale idealismo potrà essere edificato, non sarà mai che ciò avvenga sopra un fondamento unilaterale o di volontà o d'intellettualità, perchè il concreto spirito personale è reale egualmente in tutte le funzioni sue.

Il dualismo Kantiano fra il mondo fenomenico e il noumenico aveva la sua origine prima nel problema conoscitivo; ma la sua più profonda e più riposta ragione era nell'esigenza etica; poichè mirava ad assicurare il fondamento della ragione pratica, e più oltre della fede, escludendolo dalla regione della controversia, cioè dalla regione del conoscibile. Pronunciando rispetto a codesto fondamento, l'*ich muss das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen*, riproduceva in forma più meditata il concetto della fede che è nella *Lettera agli Ebrei* XI, 1 πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων o « argomento delle (cose) non parventi » secondo la traduzione di Dante. Ma non v'è dubbio che codesta dualità che dava a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio, assumeva carattere e significato metafisico; e lo seppero i successori del Kant. Il quale spingendo talora la di-

stinzione ai confini d' una vera e propria antitesi, sembrava riaccostarsi a quella antica tradizione d'idalismo metafisico che dall'opposizione Parmenidea fra l' essere dell' ἀλήθεια e il non ente della δόξα e dalla dualità platonica fra il mondo intelligibile e il sensibile, s'era perpetuata nella storia del pensiero.

Se non che l'idea della doppia realtà è meno repugnante di quella d' una doppia verità. Il pensiero esige la coerenza, nè può acconciarsi ad una verità di scienza che si annunci diversa e tanto meno opposta ad una verità della vita. Nessuna valle è tanto profonda che nell' imo di essa non si offra un transito che in qualche modo conduca, anche se non sia il valico agevole d' un ponte, dall' una all' altra delle due alte cime. Possiamo non discernerlo, ma non possiamo non supporlo. Se tuttavia un *iato* nella realtà può far sospendere il nostro giudizio finchè non siamo in grado di penetrare gli strati profondi che congiungano l' una all' altra parte dell' essere: un iato intellettuale contradice alle più ptofonde esigenze del nostro spirito: perchè se la verità non è unità, vien meno ogni fine all'opera dell' intelletto, e questa si converte in un vano esercizio. In questo campo è anche più vero che non si può servire a due padroni. Certo, la vita è più del pensiero; ed ha ragione Mefistofele quando dice; « grigia, caro amico, è ogni teoria, e verde l'albero della vita ». Ma tale è perchè appunto la verità della scienza è parte della verità della vita. Farne due totalità complete e di per sè stanti e quasi con-

trastanti l' una all' altra, è negare gli orizzonti che la volontà e il sentimento della vita possono, come dicemmo, aprire all' intelletto; ed è ritornare per altra via all'antica questione scolastica. La quale non è, dunque, soltanto una difficoltà storica. Nella forma speciale in cui apparisce nel Medio Evo, la quale sostanzialmente era un tentativo di conciliare la filosofia ellenica colla religione ebraico-cristiana, la questione aveva un significato storico determinato dall'incontro di due grandi correnti della cultura. Ma in quanto si presenta come un tentativo di conciliare le esigenze intellettive colle esigenze volitive, i diritti del pensiero che studia la realtà com' è con quelli della vita che opera e crea realtà nuove che hanno un valore perchè hanno un fine, è una quistione universale e sostanziale, forse la più vitale e profonda che possa mai dibattere la filosofia. Nè essa poteva essere avviata ad una risoluzione critica finchè da un lato non fosse allontanata o esclusa la possibilità che le esigenze della vita da cui fiorisce la coscienza religiosa si consolidino in un sistema dottrinale che invada il campo della scienza e impedisca di questa le libere movenze: e dall' altro finchè, riprendendo i termini della questione critica, non si fossero scandagliate con acuta indagine le sorgenti profonde ed indelebili dell'istinto religioso, e non si fosse riconosciuto come, non soltanto per il loro fine e contenenza ma altresì pel ritmo psicologico generatore di quelle due forme fondamentali dello spirito umano, esse sieno irreducibili ed in-

convertibili l' una nell' altra, come quelle che adoprano una misura diversa nella valutazione dell'essere e lo squadrano da un diverso angolo visuale, integrandosi mutuamente come i colori del prisma si fondono sinteticamente nella unità della luce.

IL POSTO DEI DIAVOLI NELL'INFERNO DI DANTE

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FEDERICO PERSICO

Nella lettura del canto duodecimo dell' Inferno, ch' io feci il 18 dello scorso gennaio, pensai tra l' altro di risolvere un quesito che, a mia conoscenza, non fu proposto da altri, o era stato trattato confusamente ed in fretta. E poichè mi par meritevole di un esame più attento, ho voluto sottoporlo a voi, egregi Colleghi, tanto più volentieri in quanto che non avendo avuto per uditore di quel mio discorso il socio d' Ovidio, aspetto ora particolarmente ch' ei me ne dica il parer suo; giacchè non ho fatto se non camminare un po' avanti in quella strada, ch'egli ha in un suo studio dantesco aperta con tanto acume e dottrina, d' accordo — e non è poco in questa materia — con un singolare buon senso.

Nel canto XI i due poeti si trovano ancora nel sesto cerchio dell'Inferno, in sull'estremità di un'alta ripa, e per assuefare il senso al grave puzzo che viene

dal basso, si riparano dietro l'avello di papa Anastasio. A passare con qualche profitto il tempo, Virgilio fa una sommaria descrizione dei tre cerchi che rimangono ancora da visitare, e li chiama *cerchietti*, forse a raffigurare la costruzione dell'Inferno, quasi d'un imbuto, che di grado in grado restringe la sua circonferenza, secondo che più si avvicina in giù al vertice o, meglio, al foro di uscita.

Accenna ai dannati che Dante troverà in quei cerchi, e dividendo la loro malizia in violenza e frode, ch'è malizia propria e più grave, e poi distinguendo la violenza in forza adoperata contro il prossimo, o contro sè stesso, o contro Dio, per modo che il settimo cerchio ha tre gironi; e la frode, in quella che s'usa in genere verso chi non si fida, e in tradimento, cioè in frode in chi si fida, i due viandanti ripigliano il cammino.

Stentatamente, per una via che a Dante è stato possibile di trovare in un *trarupo* (come lo chiama il Boccaccio), e ch' è paragonato ad una rovina di qua da Trento — sulla cui identificazione non si accordano neppure i critici trentini, e chi la tiene coi molti per gli Slavini di Marco, chi per il Cengio Rosso (1) — i due poeti scendono nel 1° girone del settimo cerchio, a guardia del quale sta il Minotauro, ed è percorso da migliaia di Centauri, il cui uf-

(1) V. *Zaniboni*, Dante nel Trentino (Zippel, Trento, 1896), e *Lorenzi*, La ruina di qua da Trento (Scotoni e Vitti, Trento, 1896).

ficio è di saettare i dannati, che immersi più o meno nel Flegetonte, la riviera di sangue bollente, secondo la gravità della colpa, tentino di trarsene fuori. Virgilio, domata l'ira del Minotauro, e detto a Chirone che per virtù divina egli accompagnava un uomo vivo per l'Inferno, ottiene dal compiacente centauro una guida in Nesso, il quale indica a Dante, quali tuffati fino agli occhi, quali fino alla gola o fino al petto ed ai piedi, le varie specie di violenti, tiranni, omicidi, predoni, chiunque insomma usò forza nell'altrui persona o negli averi. E condotti là dove il sangue cuoce appena i piedi di quei dannati , per poi in arco risalire fino alla gola ed al ciglio, Dante e Virgilio passano senz'altro nel secondo girone dei suicidi.

Giunto qui, io mi dicevo e dico ora a voi: ecco che noi siamo già nel settimo cerchio, come a dire in Inferno avanzato, che ne ha nove: altri due soli cerchi, dei frodolenti e traditori, ci restano a visitare ed usciremo *a riveder le stelle.* Ci troviamo nella città di Dite, nel proprio dominio di Lucifero, *l' imperator del doloroso regno* , il capo dei demonii. Or come va che i demonii finora non sono entrati in iscena? In questo girone dei violenti abbiamo incontrato quel mostruoso antropofago del Minotauro, e quei centauri saettatori dei bolliti in Flegetonte; incontreremo arpie sozze e crudeli nel secondo girone, e cagne nere, fameliche, insomma mostri mezzo bestie o bestie addirittura, degne tutte, se vi piace, di stare in Inferno accanto a quei dannati; ma dia-

voli, veri diavoli, non ne vediamo e non ne vedremo nei tre gironi di questo settimo cerchio, che pure son così popolati di peccatori soggetti a crudi e varii e strani tormenti. Ha Dante dimenticato in che luogo si trova?

Una prima obiezione, in verità, a questa mia domanda si affaccia subito alla mente. All'entrata della città di Dite, mi si può dire, non son forse comparsi i diavoli e a migliaia? Nè Dante dunque se n'è dimenticato, nè si può opporgli che in questi cerchi infernali, anche prima del settimo, i diavoli fan difetto.

Se l'osservazione è fondata, l'obiezione tuttavia non mi colpisce, perchè non risolve la questione ch'io propongo. Quei *più di mille da' ciel piovuti,* che stanno in sulle porte di Dite, ben sono diavoli che vogliono impedire a Dante, ancor vivo, l'entrata del regno della *morta gente;* ma se ne stanno lì come a difendere il passo: non permettono nemmeno che Dante parlamenti con loro, e dànno questa licenza al solo Virgilio. Non compariscono in persona, non vengono avanti, non operano nulla; e solo, sdegnati dell'ardire d'un uomo vivo pervenuto sin là, intimano a Virgilio che quell' audace provi a tornarsene indietro, se può, da sè, e senza la scorta di lui che ha avuto il gusto o la dabbenaggine di accompagnarlo fino a quel punto. Nè si piegano alle parole di Virgilio, il quale naturalmente dovette usare le più persuasive che gli dettasse la sua sapienza, con la quale aveva fino allora domato e Cerbero e

Minosse e Pluto; poichè quei diavoli ostinati e villani gli sbattono in faccia le porte e lasciano sbaldanzito ed incerto lo stesso *famoso Saggio.*

Il loro ufficio si riduce, dunque, in quel caso, a negar l'ingresso a Dante nella città, e ad abboccarsi senza costrutto con la sua guida. Sono come la guarnigione della fortezza, direi; stanno sulle mura, presso alle porte, quali vigili sentinelle, perchè nessuno, che non sia morto e dannato, venga a turbare il loro dominio e informarsi dei fatti loro, per propalar poi nel mondo i segreti dell'altra vita. Poichè li vediamo così in lontananza, sulle porte di Dite, nè ci vengono più tra i piedi in tutti i tre gironi del cerchio settimo, dopo che per bontà d'un messo celeste poterono poi i due viandanti penetrare nella città infernale, e, invece loro, c'imbattiamo in centauri, in arpie, in cagne bramose; possiamo a ragione conchiudere che, prima di Malebolge, Dante non ha voluto far entrare in iscena i diavoli.

Sulle mura di Dite hanno suppergiù quel carico che e Caronte e Cerbero e Minosse e Pluto mostraron di avere nei cerchi anteriori. È più agguerrito, più impenetrabile il posto là dove comincia il proprio regno di Lucifero; non si vincono i pari loro con quegli atti, con quegli annunzii ed intimazioni che valsero con gli altri custodi; ma quei diavoli, a guardia in quel punto, appunto perciò non si muovono dalle mura, non scendono nel settimo cerchio, non han che fare coi dannati o si accompagnano ai due viandanti, non ne

sappiamo i nomi, non si azzuffano coi peccatori o tra loro, nè si abbandonano a quelle crudeltà e scurrilità di cui, essi o i loro compagni, daranno poi spettacolo in Malebolge. Insomma, benchè quel cerchio settimo stia dentro il vero territorio, per dir così, e nella diretta giurisdizione di Lucifero, i ministri della giustizia infernale non sono ancora demonii, ma bestie o mostri bestiali.

Un' altra obiezione o, meglio, una spiegazione, che se mi fosse parsa sodisfacente non avrebbe neppur fatto nascere la mia questione, è quella del Graf, nella demonologia di Dante, ch' egli tratta a lungo nella così erudita sua opera sui Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo.

Afferma in sul principio che il mito della ribellione e della caduta degli angeli si fonda sopra alcuni luoghi del Nuovo Testamento, e che nell' Antico si narra solo di angeli, che avendo avuto commercio con le figlie degli uomini, furono scacciati dal cielo. Benchè ciò si riferisca poco o nulla al quesito che ci occupa, dirò che avrei desiderato qualche dimostrazione di codesto punto. Se anche non si tenga conto del Serpente tentatore nel Genesi, che invidioso della felicità della prima coppia umana induce la donna a disubbidire a Dio; della ribellione angelica ci è bene un accenno in Iob, nelle parole: « Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et *in Angelis suis reperit pravitatem* » (1); e più avanti: « Ecce

(1) Iob; IV, 18.

inter sanctos ejus nemo immutabilis, et caeli non sunt mundi in conspectu ejus » (1); dove mi par difficile che si alluda ad altro che all' angelica prevaricazione.

Non è poi lecito il dubbio in quei luoghi d'Isaia, nei quali il Profeta esclama: « Detracta est ad inferos *superbia tua.* Quomodo *cecidisti de caelo, Lucifer,* qui mane oriebaris? Qui dicebas in corde tuo: Ascendam super altitudinem nubium, *similis ero Altissimo.* Verumtamen *ad infernum* detraheris, in profundum laci » (2).

Ma venendo più da vicino al nostro proposito, il Graf osserva che Dante pone nel suo Inferno demonii biblici e demonii mitologici, e così, insieme con Satana o Lucifero, troviamo Caronte, Minosse, Cerbero, Plutone, Flegias, le Furie, Medusa, Proserpina, il Minotauro, i Centauri, le Arpie, Gerione, Caco, i Giganti. Di codesta mescolanza assegna poi per ragione che la Chiesa cristiana non negò l' esistenza delle deità pagane, ma la divinità, e le convertì in demonii. Così, in molte leggende, Mercurio, Venere, Vulcano, Diana divennero diavoli, e Dante non fece che seguir la tradizione, lasciando solo in pace Apollo e Giove, anzi chiamando Cristo col nome di sommo Giove.

Anche qui sarebbe stato bene che il dotto autore non avesse attribuito, senza buone prove, alla Chiesa

(1) Ib. XV, 15.
(2) Is. XIV, 11 e segg.

cristiana le superstizioni delle leggende; ma per restringerci a dire di Dante e delle sue credenze, mi par troppo frettoloso il supporre ch' egli seguì le volgari tradizioni, e tenne per veraci diavoli gli Dei del paganesimo, quando lo stesso scrittore ricorda il sommo Giove, che in Dante, credente e cattolico, se mai pensasse a quel modo delle deità pagane in genere, sarebbe stata un' empia bestemmia. E poichè fin nel Paradiso egli invoca il buono Apollo (1), e per la bella Ciprigna non sa usare che parole piene di dolcezza, chiamando il pianeta che ne ha il nome: « lo bel pianeta che ad amar conforta »; nè poi tratta male Giunone, Marte, Vulcano, o Mercurio, nè i semidei o eroi, come Ercole o Teseo, e solo per Diana accetta, non quello che proveniva dalle leggende, ma dal mito antico che ne faceva anche Proserpina, e vi allude coi versi: « le meschine della regina dell' eterno pianto », e più spiegatamente con quelli che indicano la luna:

> Ma non cinquanta volte fia raccesa
> La faccia della donna che qui regge
> Che tu saprai quanto quell' arte pesa; (2).

è opportuno il fare una precisa distinzione nel miscuglio che abbiamo letto dei diavoli veri e falsi dell' Inferno dantesco.

(1) Par. I, 13.
(2) C. X. 79-81.

È fuori questione che in tutto il poema, e massime nella prima Cantica, Dante si è largamente servito dei miti pagani. Ma mi pare altresì evidente che tutto quel bagaglio di Caronte, di Minosse, di Pluto, di Furie, di Centauri, di Arpie e simili, ei l'ha trovato già e voluto prendere in prestito, traducendo, modificando, ampliando e adattandolo ai suoi fini, dal prediletto suo autore Virgilio; il quale, se non di persona, una buona passeggiata in Inferno l'aveva fatta anche lui. Non ebbe perciò bisogno di seguir le tradizioni o superstizioni volgari, nè di ricorrere alle leggende, per popolare i suoi canti di quei personaggi e mostri infernali e crederli demonii veri ed esistenti.

E un'altra considerazione mi par di rilievo. In quel buon numero di enti mitologici, dei quali Dante si avvale nell'Inferno, gli ufficii ch'egli assegna ad alcuni son diversi da quelli di altri. È notevole infatti che all'entrata dei cerchi pone dei guardiani, i quali dalla loro indole e figura rappresentano in certa guisa la colpa rispettiva del cerchio, come Cerbero, Pluto, il Minotauro, Gerione; i fiumi infernali hanno i lor battellieri in Caronte e Flegias; e proprii ministri di giustizia, e quindi tormentatori dei dannati, sono i Centauri, la Arpie, le cagne nere. Alle porte di Dite, della rocca principale, quelle scolte di diavoli hanno anche un rinforzo e come un distaccamento formidabile con la Furie e Medusa. Sennonchè la fantasia dantesca è ordinata quanto è ricca, è riflessa in tutto, conscia di quello che crea, e vuole al possibile star d'accordo con la

logica e con la teologia, pur pigliando le sue rappresentazioni dalla storia o dalla favola. Sicchè, e quando pure, per mera ipotesi, tenessimo che Dante, secondo le opinioni correnti e superstiziose, stimò diabolici i centauri, le Arpie e Pluto e Caronte, anzichè reputarli miti e finzioni poetiche; è impossibile che con la sua cultura e con le sue credenze li confondesse, quanto alla loro natura, in tutto e per tutto coi diavoli, sì da farne indistintamente un fascio con questi, e tale da poter dire che in tutti i cerchi ha pensato di collocare veri e proprii demonii.

E ora possiamo, senz' altro, indagare perchè nel settimo cerchio non s' incontrano se non centauri, arpie o bramose cagne, e solo nell' ottavo entrano in campo i diavoli, come *nuovi frustatori* (1), e li vediamo all' opera, destinati in certe bolge e non in altre, ne conosciamo i nomi, e assistiamo alle loro menzogne ed insidie, alle loro sconcezze e baruffe e crudeltà.

Nel canto undecimo sopra ricordato, che il collega d' Ovidio ha illustrato così bene (2), si distinguono tre grandi generi di dannati: incontinenti, violenti e frodolenti. I primi stanno prima e fuori di Dite, e non è il caso di parlarne. I violenti si suddividono in ispecie, cioè tiranni, omicidi e predoni; suicidi o dilapidatori del patrimonio; ribelli

(1) V. C. XVIII, v. 23.

(2) Vedi la Topografia morale dell' Inferno nei suoi Studii sulla D. C. (Sandron 1901).

e spregiatori di Dio; ribelli alla natura, di cui torcono le vie; e ribelli all' arte, procacciando senza fatica ricchezze dai frutti innaturali del danaro. E i frodolenti altresì si specificano in ruffiani, seduttori, adulatori, simoniaci, indovini, barattieri, ipocriti, ladri, consiglieri dolosi, seminatori di scandali e di scismi, falsarii, e in fine, pessimi tra tutti, traditori. Ora, i primi, i violenti, adoperano a fare ingiuria più o meno la forza, gli altri la frode, *ch' è dell' uom proprio male*, poichè nei loro avvolgimenti ed inganni abusano della ragione e pervertono lo spirito. Le loro finzioni, i raggiri, le seduzioni, i falsi consigli, le insidie e coperte vie per raggiungere i biechi loro fini, sono artifizii e malvagità, di cui gli animali bruti, anche i più indomiti, sono incapaci. Volgono al male i frodolenti quella parte dell' umana natura ch' è la più nobile, l' intelligenza e lo spirito, e quindi la loro è più profonda, più vera malizia — *corruptio optimi pessima* — e vanno puniti perciò più gravemente di tutti. Se i violenti, massime quelli del primo e secondo girone, sono accecati dalla cupidigia o inferociscono per ira e passione contro altri o contro sè medesimi, in fondo si gettano in preda nei loro misfatti a *matta bestialitade*: sono bensì uomini, ma operano come bestie; è la *bête humaine* che fa le sue prove e piglia il di sopra, come sciolta da ogni freno di ragione e spinta ciecamente da istinti brutali; i quali pur troppo dormono in noi, ma si svegliano a volte per pro-

durre intorno la distruzione e il terrore. Al contrario, quei diversi frodatori designano la loro vittima, le vanno attorno tranquillamente e col sorriso sulle labbra, studiano con freddi e ascosi loro calcoli il modo, il tempo, gli artifizii opportuni a vincere le difficoltà e riuscire nei pravi disegni. È lo spirito solo che prevarica, che nella sua malvagità sa perfino reprimere o nascondere le malnate intenzioni, e dominare i moti corporali atti a svelarle.

Ora, l'arte di Dante, come ha voluto separare nel grado della pena gli uni dagli altri, così ha dovuto naturalmente distinguere i ministri di essa, i tormentatori ch' egli destina a quei rei. Se ai dannati per violenza, per matta bestialità, ha assegnato a tormentatori non altri che centauri, arpie o cagne affamate; ai frodolenti, come *nuovi frustatori*, era giusto, era logico che deputasse i demonii. Ei sapeva da S. Tommaso, dalla sua fede, dalla generale tradizione cristiana, che i demonii furono creati semplici angeliche intelligenze, e che per superbia peccarono e decaddero dai cieli. Dovè pensare che a colpe dello spirito si affacessero nella giustizia infernale ministri spirituali, e li trovò in quegli *angeli neri*, in quei *neri cherubini*, come appunto li chiama, le cui arti maligne sono la menzogna, la seduzione, l'insidia, l'odio e il tradimento, non altro insomma che malvagità spirituali; e quindi a peccatori bestiali prepose bestie o mostri bestiali, e a dannati per vera e propria malizia dello spirito, veri e proprii demonii, cioè puri spiriti pervertiti.

Nè meno appropriati dei ministri di quei tormenti la maravigliosa fantasia dantesca ha trovato pel settimo e ottavo cerchio i guardiani, che ne sono come l'insegna o i rappresentanti. Chi più acconcio del Minotauro a significare in sull'entrata a piè di quel dirupo la ferocia, la stizza e la violenza? Quale più rappresentativa *immagine di froda* di Gerione, secondo che Dante ce lo raffigura, correggendo il mito e trasformandolo pel suo intento:

La faccia sua era faccia d'uom giusto,
Tanto benigna avea di fuor la pelle,
E d'un serpente tutto l'altro fusto? (1)

Con la sua coda di serpe velenosa e con la faccia ingannatrice è già un demonio Gerione, poichè Dante non più da Virgilio o da altri, ma dal Genesi e dall'Apocalisse ne ha voluto comporre le ributtanti fattezze.

Sicchè, a conchiudere, la fantasia di Dante nelle sue creazioni descritte nel settimo e ottavo cerchio ha voluto accordarsi non solo con la logica ma con la teologia, e dato quindi a rappresentante e ministri dei dannati per violenza le bestie, e a rappresentante e ministri dei frodatori i diavoli.

E ora, egregi colleghi, se vi pare ch'io non abbia attribuito a Dante intenzioni che non ebbe — come pur troppo accade non di rado, perchè egli ha

(1) Inf. XVII, 10-12.

molto ragionato dentro di sè, ma spesso non ci mette a parte dei suoi pensieri — lasciate che io, quale conseguenza di quanto ho detto, vi esponga come intenda il carattere artistico proprio e peculiare del canto duodecimo.

Nella più parte dei canti, in tutto il Poema, le anime dei dannati, nonchè le purganti o beate, si danno a conoscere, si muovono e conversano con Dante o Virgilio, narrano i fatti loro, imprecano, interrogano, gli si raccomandano quando tornerà nel mondo, rivelano insomma i loro varii affetti. Per non dire che dell' Inferno, è inutile il ricordare quanta pietà desti Francesca, disprezzo Filippo Argenti e ammirazione Farinata, e come si disegnino, in tratti brevi e stupendi, nei loro caratteri individuali, Capaneo, Pier della Vigna, Cavalcante, Guido da Montefeltro, Ugolino e tanti altri. E, d'altra parte, Dante che di mano in mano conosce o riconosce quei dannati, or compiange, or dubita e chiede, or si sdegna e perfino incrudelisce, ora rimprovera o risponde ai rimbrotti, s' impaura, si rinfranca, invoca e ottiene dal maestro spiegazioni e conforti. Come alla sua volta Virgilio, sia coi dannati sia col discepolo, è largo di parole, di chiarimenti, di ammonizioni e rimproveri, di consigli e di aiuti. Or perchè nel girone dei violenti nulla, o quasi, di tutto ciò? Quei bolliti nella riviera di sangue son lì confitti ed immobili; il centauro Nesso ne indica i nomi principali, e di alcuni la colpa o qualche particolare della figura: il pel così nero di Azzolino, il biondo

Obizzo da Esti; ma quali circostanze li spingessero a mal fare, e come l'uno si distingua dall'altro, salvo che per le categorie generiche di tiranni, omicidi, o grassatori di strade, non dice nulla. Un barlume, un segno lontano d'una certa individualità, traspare in quell'ombra *dall'un canto sola*, di Guido di Monfort, che è omicida non solo ma sacrilego, e da quel cuore che ancor sanguina in sul Tamigi, giacchè io vorrei intendere per *gronda*, e non per *si venera*, quel verso:

« Lo cor che in sul Tamigi ancor si cola, »

inducendomi a pensar così non pure l'ardimento dantesco dell' immagine, ma quell' *ancor*, cioè *tuttora*, che sarebbe, mi pare, assai freddo ed inutile accanto al verbo, se questo valesse *si cole*, come altri commenta.

Cosa ha poi sentito Dante dentro di sè allo spettacolo di quei sanguinarii e predoni? Neanche ce lo dice, e si contenta, in sul principio, di ammonirci soltanto che in questa breve vita pensassimo all' eterna, e non ci facessimo trasportare dalla cupidigia o dall' ira, ad evitare quell' orrido bagno. E Virgilio, il maestro, che d'ordinario non si fa molto pregare per dir la sua, e spesso previene la curiosità dell' alunno per dichiarargli questo o quel caso e dargli avvisi d' ogni maniera, quando un momento Dante gli si volge, forse in cerca di maggiori notizie, come se in quel luogo si fosse dimesso dall'uffi-

cio e non volesse brigarsi di quel che vede, secco secco gli dice:

« Questi ti sia or primo ed io secondo, »

cioè, la tua guida qui è Nesso, non io.

Cosa costava, io mi domando, a Dante con poche terzine il far descrivere, per esempio, a Dionigi la sospettosa costruzione sotterranea che ha nome dal suo orecchio; o far narrare ad Ezzelino le immani gesta di Padova; o chiedere al concittadino Rinieri dei Pazzi perchè macchiasse il nobile casato fino a farsi ladrone di strada pubblica? Certo, non oseremo dire che alla sua fantasia mancò qui l'estro o la lena; o che il nuovo Omero sonnecchiasse, come talvolta l'antico, ma per un intero canto! Non si può però negare che il canto non è punto drammatico, come tanti altri; e si potrebbe da qualcuno finanche affermare ch'è il più arido e il meno attraente di tutti. Sennonchè l'interesse o il diletto grandissimo che proviamo a scorrere i canti del Poema sacro ci deriva bensì da quella prodigiosa fantasia e dall'alto animo del Poeta, ma se ne è l'effetto, non fu il fine ch'ei si propose. Se Virgilio, il suo esemplare, cantò d'un uomo, Enea, e dei fati d'un impero glorioso, Dante, il banditore della rettitudine, il poeta dei nuovi tempi, volle nella sua Visione rappresentare non i destini di un uomo, ma dell'uomo, e le sorti di tutto il genere umano in un'altra vita ed eterna, dove si premia o punisce

questa *vita corta* che trapassiamo. Le ragioni della sua arte armonizzano con la sua grande coltura e con la salda sua fede; il suo poema non è il semplice sfogo d' una ricca immaginativa bisognosa di espandersi, ma una missione assunta come credente, cittadino ed amante, conscia di quel che creava, e che doveva rispondere ai suoi nobili fini. Le sue invenzioni racchiudono concetti, i suoi simboli e allegorie nascondono verità, dottrine e perfino profezie, quella fantasia insomma è sempre gravida, dirò, di pensiero. Epperò se in questo girone dei violenti si è astenuto da quel movimento drammatico o *passionale*, come oggi vuol dirsi, che altrove gli servì a manifestare l' indole dei personaggi o i proprii sentimenti, dovett' essere un' esigenza dell' arte che a ciò l' indusse; tutto il canto dee contenere, io dico, una particolare concezione poetica di quella specie di colpe e di dannati, puniti a quel modo nel primo girone dei violenti. Ora, quei tiranni, omicidi, predoni sono immersi immobilmente nella riviera di sangue bollente, e perchè non si muovano, non escano da quella profondità de' tutt' altro che *tiepidi lavacri*, i centauri corrono a saettarli, a far rispettare la divina giustizia. Quali intenti o quali sensi li spinsero a sparger sangue o alla rapina? Null' altro che cieca cupidigia e ira folle: furono come dei mentecatti accecati e feroci. Ebbero in vita atti e fattezze di uomini, ma in realtà erano fiere in forma umana. E quali belve sono qui trattati, salvo che invece di gabbie in cui quelle si rinchiudono, stanno se-

questrati e fissi in quel terribile bulicame. Un indicatore, un cicerone, come nei serragli di fiere, è qui Nesso, e gli basta accennare il nome di quei dannati, perchè sapessimo quanto importa di loro, che cioè diedero selvaggiamente di piglio nel sangue e negli averi altrui. Quali parole o espressioni dell'animo si devono aspettare da uomini imbestiati a quel modo? Come le vere belve non mandano che urli o ruggiti, quei bolliti riempiono il luogo di alte strida, o dagli occhi si spremono lagrime, che non già il pentimento e nemmeno la ricordanza dei loro misfatti, bensì quel bollore disserra, cioè un effetto inconscio, fisiologico e materiale. Da tutta la scena, a cominciar dal mostruoso Minotauro, divoratore di uomini, quelle migliaia di centauri in giro pronti a ferire, quella rassegna dei dannati in un cupo silenzio di essi, non da altro interrotto che dalle loro strida, danno al lettore un'impressione di terrore, raccapriccio e disgusto; e non altro, io credo, fu il sentimento che da tutto il canto la riflessa arte di Dante voleva ispirare. E rompere quel silenzio pauroso con racconti e colloquii sarebbe stato un affievolire l'effetto estetico o distruggerlo addirittura. Al cospetto di quelle selvagge e brutali nature, pare che Dante ci avverta: Se v'imbattete tra gli uomini in simili mostri, causateli, guardateli da lontano, e andate oltre senza più, come ho fatto io.

DELLA

CONDIZIONE DELLO STRANIERO

SECONDO LE LEGGI VIGENTI DEL REGNO D' ITALIA

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

PASQUALE FIORE

Tutti riconoscono che il Codice civile italiano è la più grandiosa delle opere legislative compiute nel nostro paese dopo la costituzione del Regno d'Italia. Sono in vero meritevoli di ammirazione anche le innovazioni consacrate nel Diritto penale, nel Diritto giudiziario ed in altre parti della legislazione nostra, per lo che gli stranieri ci guardano con occhi attoniti per aver saputo noi compiere tante innovazioni nel breve periodo che corre dal giorno della nostra unità e tutti sono concordi nell'ammettere che all'Italia spetta il grande merito di aver saputo mantenere sempre viva la tradizione latina apparendo al mondo ognora come maestra del Diritto. Dico non per tanto con orgoglio nazionale che il Codice civile è l'opera la più grandiosa della legislazione italiana, e che sarebbe bastato esso solo ad assicurare la preminenza alla patria no-

stra. Quando esso fu pubblicato nel 1866 un giurista francese, Paolo Gide, scriveva, che qualunque fosse stato il destino politico che l'avvenire riservava all'Italia l'opera legislativa del 1866 segnava la data più memorabile nella storia della legislazione europea.

A me non è dato al certo di percorrerne tutte le pagine importanti che rappresentano non già una semplice riproduzione migliorata del codice francese, come lo furono i codici anteriori, ma bensì un complesso di riforme novatrici ispirate principalmente dal concetto più razionale della libertà civile, e dalla più ragionevole estensione della medesima nelle sue relazioni colla proprietà coll'alto intendimento di promuovere così il progresso morale e il progresso economico. Io mi limiterò a sottomettere alla loro considerazione la pagina che concerne la condizione dello straniero, la quale contiene una delle più importanti innovazioni: una delle più grandiose iniziative: una delle più liberali trasformazioni del Diritto preesistente, che basterebbe essa sola ad assicurare alla patria nostra il prestigio che le spetta come maestra del Diritto e delle liberali innovazioni.

Tutto ciò riescirà tanto più certo e manifesto se noi ci facciamo a confrontare la posizione che è fatta allo straniero secondo le leggi vigenti nel Regno d'Italia, con quella che è fatta ad esso secondo le leggi di altri paesi civili. In esse troviamo infatti mantenuta tuttora la differenza tra cittadino e stra-

niero di fronte al Diritto privato, che era statas consacrata pure nelle regioni che hanno costituito il Regno d' Italia seguendo in ciò le orme della legislazione francese.

In Francia, la rivoluzione, che ebbe per iscopo di rivendicare i diritti dell'uomo, costrinse l'Assemblea Costituente a proclamare solennemente che i diritti civili non potevano essere considerati come -un privilegio dei cittadini, per lo che essa abolì colla Legge del 6 agosto 1790 i diritti di albinaggio.

Quando però il sistema repubblicano fu surrogato dalla monarchia sotto il nome di consolato, le idee liberali saggiamente proclamate dalla Costituente rispetto agli stranieri non trionfarono. Nella redazione del Codice civile non prevalse infatti il concetto di ammettere gli stranieri al godimento dei diritti civili a parità di condizione dei cittadini, ma fu adottato invece il concetto di subordinarne il godimento alla condizione della reciprocità. Tale concetto trovasi tuttora consacrato nell'art. 11 del codice Napoleone, il quale dispone così: « Lo straniero godrà in « Francia gli stessi diritti civili che sono o saranno « accordati ai francesi secondo i trattati della nazio- « ne, alla quale esso straniero appartenga ».

Tale articolo preso letteralmente come esso suona, consacra un principio veramente antiliberale, essendochè esso statuisce in modo generale che lo straniero non può godere i diritti civili salvo che essi siano a lui accordati in forza dei trattati conclusi

dalla Francia collo Stato a cui esso appartiene. Ognuno comprende come interpretando l'articolo così come fu redatto, esso consacra un principio in completa opposizione col rispetto dei diritti dell' uomo che la rivoluzione francese ebbe per iscopo di rivendicare. Considerando infatti che colla denominazione generale diritti civili devono ritenersi compresi tutti i diritti spettanti all'uomo e riconosciuti dalla legge civile e che sono tali il diritto di proprietà, il diritto di contrarre matrimonio, il diritto di disporre e di acquistare la proprietà per successione e via dicendo, bisogna riconoscere che interpretando l'articolo 11 come esso suona ogni diritto dell'uomo dichiarato e riconosciuto dalla legge civile, deve ritenersi subordinato, quanto al godimento, alla forza dei trattati. Questa manifesta contradizione ai principii proclamati dalla Costituente fu poi ribadita all'art. 726, il quale dispone che lo straniero non può essere ammesso a succedere ai beni che il suo parente straniero possiede nel territorio francese che nei casi e nei modi come un francese succede al suo parente che possegga beni nel paese dello straniero ed in conformità delle disposizioni sancite al mentovato art. 11. Ed all'art. 912 il quale dice: « Non si potrà disporre a profitto d' uno straniero « che nei casi nei quali esso straniero possa disporre « a profitto di un francese ». Codeste anomalie, che furono consacrate nel Codice civile della Francia, saltarono agli occhi di tutti, non esclusi i giuristi fran-

cesi, per lo che è avvenuto che la giurisprudenza, per menomare le anomalie, ha cercato d'interpretare l'articolo 11 benignamente ammettendo a poco a poco che l'esclusione dello straniero, quanto al godimento dei diritti civili, deve essere ammessa limitatamente a quei diritti che sono riservati ai cittadini per espressa disposizione di legge. Non ostante però la benigna interpretazione, la differenza sostanziale di condizione giuridica tra lo straniero e il cittadino sussiste tuttora e non ostante che colla legge del 26 giugno 1889 sia stato modificato l' antico testo dell' art. 13 del codice civile. Il testo originale diceva: « Lo straniero che sia stato ammesso coll'au- « torizzazione del sovrano a stabilire il suo domici « lio in Francia godrà di tutti i diritti civili fino a « quando continuerà a risiedere ». La legge che è oggidì in vigore ha tolto soltanto la condizione della residenza e dice così: « Lo straniero che sia stato « autorizzato per decreto a fissare il suo domicilio « in Francia può vantare il godimento di tutti i di- « ritti civili ».

Anche l'anomalia consacrata nei mentovati articoli 726 e 912 del codice Napoleone, che concernono il diritto di succedere e il diritto di disporre come ho testè riferito, e che consacravano in sostanza una forma di diritto di albinaggio, fu in parte eliminata con la legge del 14 luglio 1819, che li abrogò, e che fu a ragione intitolata: « *Loi relative à l'abolition du droit d'aubaine* » ma essa non consacrò al certo i principii di giustizia. All'art. 2 trovasi infatti di-

sposto che, nel caso che alla successione concorrano coeredi stranieri e francesi, costoro sono autorizzati a prelevare sui beni esistenti in Francia una parte eguale al valore dei beni situati in paese straniero da cui essi fossero esclusi a qualunque titolo e in virtù di leggi e costumi locali. E'non mi è dato di esporre come la giurisprudenza interpreta oggidì codesto articolo, quando si tratta di procedere al prelevamento che in sostanza consacra il diritto della rappresaglia giuridica.

Bisogna poi tener presente la massima sancita all'art. 3 del codice civile francese, il quale dice: « *Les immeubles, même ceux possédés par des étrangers, sont régis par la loi française* » e l'interpretazione data ad esso dalle Corti giudicatrici. Queste attribuendo il carattere di statuto reale ad ogni disposizione legislativa, che concerne la successione, ogni qual volta che esse si riferiscono al patrimonio immobiliare, sono arrivate ad ammettere che il diritto di succedere non possa reputarsi spettante allo straniero ogni qual volta che gli sia attribuito secondo le leggi della sua patria, ma quando bensì gli sia attribuito secondo la legge francese. Questa massima consacrata nella sentenza della Cassazione del 31 marzo 1874 (1) trovasi ribadita nella sentenza della medesima Cassazione del 24 giugno 1878 (2), nella quale la Su-

(1) Cass. rej. 31 mars 1874 Sebaoum c. Lanfrani (*Journ. du Palais*, 1874, pag. 881).

(2) Cass. 24 juin 1878 (*Journ. du Palais*, 1878, pag. 1102).

prema Corte disse che, quantunque la legge del 14 luglio 1819 abbia concesso agli stranieri di succedere in Francia, tale diritto non può ritenersi ad esso conferito che sotto le condizioni determinate dalle leggi francesi e nei casi soltanto nei quali i francesi fossero essi medesimi capaci a raccogliere la successione. E non voglio omettere di notare che in questa causa si trattava di decidere intorno ai diritti del fisco in concorrenza di coloro, che accampavano il diritto di essere reputati eredi secondo la legge della loro patria.

Non posso andare a lungo, ma i brevi cenni devono pure essere sufficienti a far conoscere quale sia la condizione dello straniero in Francia secondo i principii consacrati nella legge e nella giurisprudenza.

Non è migliore la condizione dello straniero negli altri paesi le legislazioni dei quali sono state modellate sul codice francese. Nel Belgio, nella Grecia, nel Luxemburgo, la condizione civile dello straniero è basata in principio sulla reciprocità diplomatica, vale a dire che il godimento dei diritti civili è subordinato ai trattati. In Austria a norma dell'art. 33 del Codice civile gli stranieri hanno generalmente gli stessi diritti e gli stessi obblighi civili dei cittadini, qualora per godere di tali diritti non sia richiesta espressamente la qualità di cittadino. Il legislatore austriaco dispone però al mentovato articolo che incombe agli stranieri per godere gli stessi diritti dei cittadini, di provare nei casi dubbii, che lo Stato a cui essi appartengono tratti i cittadini

austriaci, a riguardo del diritto in questione, come i proprii cittadini.

Nella Svizzera la condizione degli stranieri è in generale migliore, che negli altri paesi, ma il godimento di certi diritti civili trovasi pure subordinato al principio della reciprocità.

Per quello poi che concerne i diritti di successione, siccome l'art. 32 della Legge federale del 25 luglio 1891 dispone in massima che la detta legge è applicabile agli stranieri domiciliati in isvizzera, così in forza di tale articolo si possono ritenere ad essi applicabili le leggi svizzere per regolare i diritti di successione, ogni qualvolta che si tratti d' immobili esistenti in Svizzera, ed in ogni caso bisogna rifel rirsi ai trattati conclusi per determinare come la successione di uno straniero apertasi in Isvizzera debba essere regolata (1).

Nella Serbia, per quello che ne riferisce il signor Paulovitsch Presidente della Corte di Belgrado, a norma dell'art. 47 del Codice civile, che ammette la reciprocità senza restrizione, può reputarsi mantenuto tuttora il diritto d' albinaggio rispetto ai cittadini di quei paesi, che dichiarano devoluta al fisco l'eredità attribuita ad un cittadino serbo (2).

(1) Confr. Roguin, Conflits des lois suisse, chap. 6 pag. 331 e seg., Lainé, Etude concernant la loi fédérale suisse du 25 juin 4891 (*Bulletin de legislation comparée*, 1893-94. pag. 209).

(2) Vedi l' articolo pubblicato da Paulovitsch nel *Journal de Droitt international privé*, 1884 p. 24 e seg.

In Romania a norma del § 5 dell'art. 7 della Costituzione del 1879 è così disposto: « Gl' immobili « rurali non possono essere acquistati in Romania « fuorchè dai rumeni e dai naturalizzati rumeni ». Sulla quale disposizione si fondano i giuristi di quel paese per sostenere che l' acquisto per successione degl' immobili rurali è inibito agli stranieri e che conseguentemente i beni come vacanti di padrone devono essere attribuiti al fisco.

In Norvegia la legge del 21 novembre 1888 dispone che nessuna proprietà immobiliare possa essere acquistata da uno straniero senza l'autorizzazione del Re. Se una proprietà sia devoluta per successione e che l' autorizzazione di conservarla non sia stata a lui accordata, l' autorità superiore fissa un termine per procedere alla vendita di detta proprietà ad una persona capace di acquistarla. Spirato il termine, che non può essere minore di sei mesi, nè maggiore di 3 anni, se la vendita volontaria non abbia luogo, si procede alla vendita forzata senza preliminare citazione (1).

Senza dilungarmi a rammentare altre leggi straniere richiamerò alla loro memoria, che nelle stesse legislazioni vigenti nelle diverse regioni che hanno poi costituito il Regno d'Italia, il godimento dei diritti civili degli stranieri era subordinato alla con-

(1) Loi du 21 avril 1888, art. 9, 13, 14 ot 16 (*Annuaire de lég. étrang.* 1889, p. 756, traduction et notice par M. P. Darcste).

dizione della reciprocità. Il Codice del 1819 vigente nelle provincie napolitane così disponeva all'art. 9: « Compete l'esercizio dei soli diritti civili agli stranieri per quei diritti che la nazione cui essi appartengono accorda ai nazionali ed agli stranieri ammessi dal Governo a stabilire il loro domicilio nel Regno per tutto quel tempo che continueranno a risiedervi ». Per quello poi che concerne il diritto di trasmettere e di acquistare per successione così disponeva l' articolo 647 : « Uno straniero è ammesso a succedere nei beni che lo straniero o nazionale possedeva nel territorio del Regno in conformità dell' art. 9 ». E l'art. 828 diceva: « Il nazionale potrà disporre a favore di uno straniero, purchè tra le due nazioni vi sia diritto di reciprocazione e salve le eccezioni che per transazioni diplomatiche potrebbero aver luogo ». La stessa condizione della reciprocità trovavasi sancita nel codice Albertino agli art. 26 e 27, in quello di Parma e Piacenza all' art. 32, in quello per gli Stati estensi agli art. 33 e 686. Nel Ducato di Lucca all' art. 53 del Decreto relativo alle successioni del 22 nov. 1818. Nello stato Pontificio, nel regolamento di Gregorio XVI del 1° gennaio 1835 tit. II art. 8. Soltanto nella legislazione toscana, ove il sistema della reciprocità fu sanzionato col *motu proprio* del 1784 e coll'art. 30 della Legge 18 agosto 1814, la capacità degli stranieri a succedere e ad acquistare in Toscana fu sottratta alla condizione della reciprocità col sovrano *motu proprio* degli 11 dicembre 1835

che rappresenta il primo atto legislativo italiano, che riconobbe e dichiarò, che l'escludere gli esteri dalle successioni per diritto di ritorsione era contrario ai veri interessi dello Stato.

Ecco come disponeva l'art. 1 del citato *motu proprio*: « Li esteri a qualunque nazione appartengano « saranno ammessi nell'avvenire a succedere in tutta « l'estensione del territorio dei nostri Stati nelle ere- « dità testate ed intestate, e ad acquistare a qualun- « que titolo anche lucrativo alla pari dei nostri sud- « diti, e nel modo stesso ed ai medesimi effetti, senza « che ad alcuno di essi possa opporsi la esistenza di « leggi che inabilitino i toscani a succedere e acqui- « atare nello Stato a cui lo straniero appartiene ».

È questo il primo atto legislativo italiano nel quale trovo sanzionato il liberale principio, quello cioè del rispetto dei diritti civili dell'uomo indipendentemente dalla condizione della reciprocità. Devo però avvertire che il liberale principio subiva pure la restrizione nel caso di concorrenza di coeredi toscani e stranieri in forza della massima sancita all'art. 2 che consacrava il diritto di prelevamento, così come fu ed è ammesso in Francia in forza della legge del 1819 innanzi mentovata.

Tenendo conto dei cennati precedenti legislativi si può apprezzare al giusto la importante innovazione effettuata dal legislatore italiano colla massima sancita all'art. 3 del nostro Cod. civi. il quale dice: « Lo straniero è ammesso a godere i diritti ci-

« vili attribuiti ai cittadini ». Ebbe ragione Laurent quando scrisse: « La consécration de ces principes « fait la grandeur et la gloire du Code italien ». Con tale disposizione il nostro legislatore è venuto a riconoscere che la personalità giuridica dello straniero deve essere rispettata così come lo deve essere la personalità giuridica del cittadino, e che siccome i diritti civili altra cosa non sono che il complesso dei diritti naturali dell'uomo in quanto sono dichiarati regolati e tutelati dalla legge civile che ne governa l'esercizio e il godimento, così ritenuto in massima che i diritti dell'uomo devono esser rispettati, e che a riguardo del rispetto dei diritti stessi non si può giustificare una disparità di condizione giuridica tra l'uomo che è cittadino, e l'uomo che è straniero, ha sanzionato il precetto che nella stessa guisa che il cittadino deve essere tutelato e protetto nel godimento dei suoi diritti civili, deve parimente essere protetto nel godimento dei medesimi diritti lo straniero.

Ecco il grandioso concetto consacrato nell'art. 3 del nostro Cod. civ. Esso contiene la più corretta espressione, nel campo del Diritto, della fraternità degli uomini, che era stata proclamata dalla filosofia e dalla rivoluzione francese di fronte al diritto dello Stato ed al diritto sociale.

Non sono mancati reputati giuristi, i quali attenendosi alla espressione letterale e leggendo l'art. 3 del nostro Cod. civ. isolatamente, e senza preoccu-

parsi di metterlo in relazione coi precetti delle disposizioni generali circa l' autorità e l' applicazione delle leggi, hanno fraintesa la giusta portata della disposizione. Essi hanno infatti sostenuto che avendo il legislatore detto: « lo straniero è ammesso a godere i diritti civili attribuiti ai cittadini », deve ritenersi eliminata così ogni differenza di condizione civile tra cittadino e straniero, e che conseguentemente i diritti singolari spettanti soltanto al cittadino dovessero ridursi al diritto d'incolato ed a quegli altri, pei quali la qualità di cittadino è espressamente richiesta dal legislatore come condizione del godimento e dell'esercizio, come ad esempio può dirsi del diritto di essere proprietario per intero di una nave italiana. Si è arrivato fino a sostenere che, tenendo presente la massima sancita all'art. 3 la naturalizzazione, nel campo della legislazione italiana, non possa produrre altro effetto che quello di attribuire i diritti politici, essendochè tutti i diritti di condizione civile attribuiti ai cittadini spettano allo straniero indipendentemente dalla naturalizzazione in forza della massima sancita all'art. 3. Manifesto errore, o Signori, che deriva dal non aver saputo applicare il giusto precetto d' interpretare la legge colla legge.

Non occorre che io rammenti che ogni diritto civile considerato come facoltà spettante alla persona trova il suo fondamento sulla legge positiva che lo dichiara, lo regola e lo tutela.

Considerando ora che il nostro legislatore ha de-

terminato nel titolo preliminare quale sia la legge civile, sulla quale devono ritenersi fondati i diritti spettanti a ciascuno, e che ha disposto che i diritti civili derivanti dallo stato personale e dai rapporti di famiglia devono essere regolati dalla legge nazionale della persona: quelli derivanti dalla successione dalla legge nazionale della persona, e via dicendo, riesce chiaro che gli stranieri non possono reclamare il godimento dei diritti civili spettanti agl' italiani, ma quelli bensì che appartengono ad essi secondo la legge nazionale di loro, sulla quale i diritti di condizione civile rispetto ad essi devono ritenersi fondati. Conseguentemente un inglese, a modo d'esempio, il quale non può adottare secondo la legge della sua patria, non può vantare tale diritto che spetta a noi italiani e fondare sull' art. 3 del Cod. civ. la pretesa di goderne. Per gli stessi motivi il coniuge superstite di un defunto straniero, non ostante che la successione di lui siasi aperta in Italia, non potrebbe reclamare il diritto ereditario, che secondo la legge nostra spetta al coniuge di un italiano.

Non bisogna quindi esagerare la portata dell'art. 3 e sostenere che colla disposizione in esso sancita sia stata eliminata ogni differenza di condizione giuridica tra il cittadino e lo straniero, e che conseguentemente gli stranieri sono ammessi in Italia a godere di tutti i diritti civili attribuiti ai cittadini. Ma eliminando pure ogni esagerazione bisogna riconoscere non per tanto che la massima sancita all'art. 3

costituisce la più grandiosa innovazione e una delle principali glorie del Codice civile italiano.

L'opera veramente grandiosa consiste in questo, che il nostro legislatore ha proclamato il rispetto dei diritti civili degli stranieri senza condizione di reciprocità: senza preoccuparsi di quello che gli altri Stati praticano a riguardo dei nazionali: senza giustificare in nessun caso la potestà della ritorsione: senza subordinare il rispetto dei diritti civili dello straniero alla condizione della sua residenza. Questa condizione, in omaggio alle viete reminiscenze, era stata proposta dalla Commissione del Senato, la quale voleva modificato l'art. 3 nel senso che soltanto lo straniero residente nel Regno fosse ammesso a godere dei diritti civili attribuiti ai cittadini. Anche codesta restrizione fu però respinta, ed il rispetto dei diritti civili dello straniero fu sancito senza qualsisia restrizione di sorta come un alto concetto di giustizia internazionale. È questo che costituisce l'opera grandiosa ed una delle principali glorie della legislazione italiana, ed abbiamo ben ragione di dire grandiosa, perchè, quantunque Pisanelli sperava che la nuova disposizione avrebbe fatto in breve il giro del mondo, è giuoco forza nondimeno riconoscere che l'importante innovazione è restata come vera gloria italiana e senza esempi nella storia del Diritto passato e contemporaneo.

Il Codice civile dell'Impero germanico, che segna pure un notabile progresso rispetto alle legislazioni vigenti nei vari Stati che costituiscono oggidì l'Im-

pero, ci ha seguito ammettendo in massima che gli stranieri godono i diritti privati, dei quali godono gl'indigeni, ma troviamo aperto il campo alle restrizioni fondate sulla reciprocità colla regola sancita all'art. 25 della Legge generale del 7 agosto 1896. Detto articolo dispone che un tedesco può far valere ragioni di diritto successorio, anche quando esse siano fondate soltanto sulle leggi tedesce, qualora la successione di un tedesco, che abbia il domicilio nello Stato del *de cujus*, non sia regolata esclusivamente dalle leggi tedesche. All' art. 31 poi della legge stessa trovo consacrato e legittimato altresì il diritto di ritorsione senza limitazione. Esso dice infatti « coll'assenso del Consiglio Federale si può con disposizione del Cancelliere dell'Impero stabilire che contro uno Stato estero, come pure contro i *cittadini* di esso e gli aventi diritto da essi, venga applicato il diritto di ritorsione ». Con tale disposizione il godimento dei diritti civili, ammesso in massima per gli stranieri, può essere negato ad essi per rappresaglia giuridica. Di tale massima trovo fatta altresì un'applicazione veramente pregiudizievole nell'art. 3 della Legge dell'Impero del 10 febbraio 1877, il quale dispone così: « I creditori stranieri sono eguali ai « nazionali in materia di fallimento, ma coll'appro- « vazione del Consiglio Federale può essere deciso « con ordinanza del Cancelliere dell'Impero che un « dritto di rappresaglia può essere messo in uso con- « tro i cittadini di uno Stato straniero e gli aventi « diritto da essi ».

Tale restrizioni sono la riproduzione del concetto sancito nel Codice civile prussiano, nel quale è ammesso in verità all'articolo 41 che gli stranieri godono nello Stato i medesimi dritti che i nazionali per ogni atto lecito, fino a tanto che essi non si rendano indegni della protezione delle leggi, ma all' art. 43 poi è scritto così. « Però se uno Stato stra-
« niero sommette gli stranieri in generale o i citta-
« dini prussiani in particolare a regolamenti che
« peggiorano la loro situazione, o se esso tollera
« scientemente abusi di tal genere, si applica il dirit-
« to di ritorsione ».

Quando noi paragoniamo la condizione fatta agli stranieri secondo la legge italiana, che loro accorda il godimento dei diritti civili senza condizione di reciprocità e senza restrizione di sorta, con quella che è fatta ad essi secondo la legge dell' Impero germanico, abbiamo ben ragione di riconoscere questa innovazione come l' espressione della giustizia nella forma più pura, più generosa, più liberale e trovare in questo quello che costituisce la gloria del nostro paese che è la terra del Diritto.

Lo sappiamo che non sono mancati coloro che hanno fatto un addebito al legislatore italiano di essere stato così largo nel concedere diritti agli stranieri senza riserva, assicurando almeno colla reciprocità la protezione degl' interessi nazionali. Ma è questo che ci pone nella posizione di vera superiorità, nell' avere cioè affermato un principio di alta giustizia

senza seguire l' esempio di Stati egoistici che mantengono tuttora in vigore le rappresaglie giuridiche. Noi siamo grandi per aver saputo dare questo nobile esempio di giustizia internazionale, per aver saputo prendere senza restrizioni egoistiche la più gloriosa iniziativa, e siccome abbiamo la fede nel progresso delle idee liberali, nutriamo ferma speranza che la generosa innovazione sarà successivamente adottata, e che verrà tempo quando il legislatore italiano sarà indicato come il primo che ha saputo dare il più grande esempio di giustizia civile.

Vogliamo aggiungere a maggiore lustro della patria nostra, che il concetto liberale che informa l'art. 3 si rispecchia altresì nelle altre parti della legislazione nostra, che concernono gli stranieri. Lo straniero è infatti equiparato al cittadino senza condizione di reciprocità, se voglia divenire proprietario di una miniera, disponendo la legge del 20 ottobre 1859 all'art. 38 che ogni individuo, sia o no cittadino dello Stato, o qualunque società legalmente costituita, può ottenere una concessione di miniera. Lo straniero può domandare altresì il rispetto della proprietà industriale a pari condizioni del cittadino in forza della legge sulle privative industriali del 30 ottobre 1859, pubblicata ed estesa a tutto il Regno colla Legge del 21 gennaio 1864. Nè occorre che la nuova invenzione o scoperta industriale sia attuata nel nostro paese, come è secondo le leggi di altri Stati: essendochè a norma dell'art. 4, colui, che abbia otte-

nuto all' estero la privativa di una sua invenzione o di una sua scoperta industriale, ha diritto di ottenere la privativa in Italia, purchè ne domandi l'attestato prima che spiri la privativa straniera, e prima che altri abbia liberamente importata e attuata nel Regno la stessa invenzione o scoperta.

Anche il diritto esclusivo delle marche e dei segni per distinguere i prodotti della propria industria è attribuito a parità di condizioni al cittadino ed allo straniero e senza la restrizione di reciprocità. L' art. 4 infatti della Legge 30 agosto 1868 così dispone: « I marchi e segni distintivi già legalmente « usati all' estero sopra prodotti o mercanzie di fab- « briche e commerci stranieri sono riconosciuti e ga « rantiti, purchè si osservino a riguardo di tali marchi « e segni le prescrizioni stabilite pei nazionali ».

Non voglio abusare ulteriormente della loro cortesia andando per le lunghe. Dirò in una parola che lo straniero, uniformandosi a quanto la legge dispone, può ottenere in Italia il godimento di ogni diritto privato a parità di condizione del cittadino eccetto soltanto il caso che con espressa disposizione legislativa la condizione dell' essere cittadino sia dichiarata tra quella richieste pel godimento di un determinato diritto civile.

Un' altra cosa però non voglio omettere di notare che cioè il nostro legislatore ha riconosciuto che il diritto di domandare giustizia non è un diritto civile riservato soltanto al cittadino. Conseguentemente

ha stabilita la parità di condizione giuridica tra cittadino e straniero di fronte alle giurisdizioni ordinarie, ammettendo in massima che quando lo straniero sia capace a stare in giudizio secondo la sua legge personale, e sussistono gli estremi contemplati dal Codice di procedura civile per potersi attribuire la competenza ai tribunali italiani, e l' azione giudiziaria non possa essere limitata per ragioni di ordine pubblico, egli può farsi attore dinanzi ai tribunali nostri, sia che la lite verta tra lui e un italiano sia che verta tra lui e un'altro straniero. Senza contrasto poi lo straniero può provocare tutti i provvedimenti consentiti dalla legge nostra per tutelare l'esercizio dei proprii diritti e per assicurarne la conservazione.

Nel Codice civile della Francia troviamo invece consacrata innanzi tutto una competenza privilegiata a favore del francese colla massima sancita all' art. 14, che toglie allo straniero il diritto civile di essere tradotto dinanzi al giudice naturale, a quello cioè al quale secondo i principii del Diritto comune deve essere attribuita la *potestas judicandi causam*, ed attribuisce al francese il diritto di tradurlo dinanzi ai tribunali della Francia per qualsisia contestazione per la quale egli debba ritenersi interessato. Ma ciò non basta. All'art. 16 trovasi consacrata un'altra massima anormale, che cioè lo straniero, il quale voglia farsi attore in giudizio, deve prestare la cauzione pel pagamento delle spese di giustizia ed i danni-interessi risultanti dal processo. E

non è o Signori la Francia soltanto che sommette lo straniero a tale grave onere di prestare la *cautio judicatum solvi*, noi troviamo consacrata la medesima regola all'art. 101 e seguenti del Codice di procedura civile del 1877 per l'Impero germanico. In Austria dispone in modo pressochè uniforme il Cod. di procedura civile agli art. 406 a 408 (1). In Grecia a norma degli articoli 78 e 79 del Codice di procedura lo straniero può essere tenuto a prestare la cauzione a richiesta del regnicolo convenuto. Nei Paesi Bassi la medesima cauzione è richiesta in forza degli art. 152 e 153 del Codice di proc. civile, salvo il caso che lo straniero dimostri di possedere sul territorio del Regno immobili sufficienti a pagare le spese e i danni, e non continuo l'enumerazione dei Codici degli altri paesi.

Nel nostro paese invece non solo lo straniero è esonerato dal prestare la cauzione, ma se esso fosse povero e si trovasse nelle condizioni contemplate dalla legge del 6 dicembre 1865, modificata poi da quella del 19 luglio 1880, che concernono il gratuito patrocinio, potrebbe ottenere altresì le spese a credito. L'articolo 8 infatti della mentovata legge del 1865 dispone che tutti coloro, che si trovano nelle condizioni prescritte dall'art. 9, non esclusi gli stranieri sono ammessibili al gratuito patrocinio.

(1) È vero però che la legge del 23 giugno 1878 ha dichiarata esente dalla cauzione l'attore che sia stato ammesso all'assistenza giudiziaria.

Tenendo presente tutto ciò, che ho avuto l'onore di esporre, chiaro apparisce che la pagina della legislazione italiana, la quale regola la condizione dello straniero, è restata fin oggi come la più liberale innovazione ed un grande esempio dato al mondo di giustizia civile.

Coll'alto intendimento di rendere più completa la liberale innovazione il legislatore italiano ha inoltre determinato egli stesso con norme legislative la legge che deve spiegare la sua autorità per regolare i diritti privati degli stranieri, imponendo ai giudici dello Stato di applicare la legge da esso designata ogni qual volta chè fosse il caso di dovere decidere intorno a qualsisia rapporto giuridico controverso relativo a persone straniere.

Per valutare al giusto l' importanza di codesta non meno liberale innovazione conviene considerare che ai tempi nostri lo sviluppo del commercio, la necessità degli scambii e della divisione del lavoro hanno allargato considerevolmente le relazioni tra persone di Stati diversi. Oggi l' attività di ciascuno non incontra più gli ostacoli dei limiti territoriali. L'uomo, che una volta si sentiva straniero a due leghe dal suo villaggio, attualmente si sente cittadino del mondo. Ora, essendo cresciuto così rapidamente il moto degli uomini e lo sviluppo delle loro relazioni, riesce agevole comprendere come sia di supremo interesse che ognuno sappia sicuramente quale sia la legge che deve governare ogni atto della vita civile, quale il Codice che lo deve proteggere. Code-

sto bisogno s' impone di giorno in giorno sempre più, per lo che gli stessi Governi sono spinti dalle esigenze internazionali dei commerci e degli scambi a stabilire di comune accordo norme sicure, affinchè si possa conoscere in ogni caso quale debba essere la legge che deve governare ciascun rapporto giuridico. Laonde una conferenza trovasi di già riunita all' Aja, ove i rappresentanti dei Governi cercano di elaborare un complesso di regole di Diritto comune riassumendole in speciali convenzioni, che fissino i principii relativi alla condizione delle persone, ai rapporti di famiglia, alla trasmissione del patrimonio e via dicendo.

Or bene o Signori, il legislatore italiano, senza aspettare che il lavoro scientifico fosse arrivato a produrre i suoi risultati finali, e senza preoccuparsi di ciò che gli altri Stati fanno, ha dato un altro ammirabile esempio per tutelare i diritti degli stranieri, designando egli medesimo la legge che deve governarli e che i giudici dello Stato devono applicare per determinarli.

Nel titolo preliminare del nostro Codice civile si trova codesta lodevole iniziativa presa dal legislatore italiano che volle ridurre a canoni legislativi le regole, secondo le quali deve essere determinata la legge che deve governare i dritti civili dello straniero. In detto titolo trovasi infatti stabilito che lo stato e la capacità dello straniero ed i rapporti di famiglia devono essere regolati dalla legge nazionale di lui: che la validità intrinseca delle disposizioni

testamentarie, la misura dei diritti successorii e l' ordine della successione, devono essere regolati dalla legge nazionale della persona della cui eredità si tratti, e così pure trovasi determinata la legge che deve governare la donazione, le obbligazioni, i contratti, la forma degli atti e via dicendo. Le dette regole rappresentano il risultato finale del lavorio scientifico incominciato dalla scuola di Bologna e proseguito fino ai tempi nostri da Rocco, Pisanelli, Mancini ed altri.

Anche su tale punto spetta al legislatore italiano il merito di avere dato il primo esempio. Nei Codici pubblicati dopo il Codice italiano, quali sono quelli per l' Impero Germanico e per la Spagna e pel Giappone, troviamo invero che l'esempio è stato seguito. Il legislatore germanico ha infatti sancito le regole di Diritto internazionale privato con la legge introduttiva del Codice civile per l' Impero del 7 agosto 1896 ed il legislatore spagnuolo sancì pure alcune regole nel titolo preliminare del Codice civile pubblicato il 24 luglio 1889. Conviene però avvertire che nè in uno nè nell' altro dei due Codici mentovati la codificazione è così completa, ed informata dai principii i più razionali e più liberali così, come si ha ragione di dire del Codice civile italiano, il quale ha ispirato il movimento giuridico contemporaneo, che tende ad elaborare il Diritto comune che dovrebbe essere consacrato in un generale trattato per determinare la legge che deve spiegare la sua autorità, rispetto a ciascun rapporto giuridico, e che deve essere appli-

cata dal giudice competente per risolvere le controversie ed i conflitti che nascono nel caso di concorrenza di leggi di Stati diversi.

Abbiamo quindi ragione di concludere che la legislazione italiana, in quello che regola la condizione dello straniero e i diritti civili ad esso spettanti, presenta il carattere di grandiosa e liberale innovazione, e che deve valere a mantenere sempre alto il prestigio dell' Italia che ha consacrato i principii i più giusti ed i più liberali nelle opere legislative compiute dopo la sua unificazione.

LA

LIBERTÀ NEL DIRITTO E NELLA STORIA

SECONDO KANT ED HEGEL

APPUNTI CRITICI

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FILIPPO MASCI

SOMMARIO

Motivo di questo studio. — I. L'idea della libertà nel dritto e nella storia secondo Kant; — II. — secondo Hegel. — III. Esame delle definizioni del diritto del Kant e dell'Hegel, rapporto delle loro dottrine giuridiche con le scuole anteriori; la *scuola storica* del dritto e il razionalismo hegeliano. —IV. Esame delle dottrine sullo Stato, e di quelle sul rapporto tra la morale e il diritto; esame dei concetti della libertà nell'ordine giuridico.— V. Esame dei concetti fondamentali della filosofia della storia, e della libertà nella storia. — VI. La dialettica nella storia; valore metodico ed oggettivo delle formole hegeliane; esame della dottrina hegeliana del movimento della storia nel tempo e nello spazio; la tesi nazionalista; la teoria della decadenza necessaria delle nazioni; il presente e l'avvenire della storia. — VII. Le origini della civiltà e la filosofia della storia, la natura e la storia. — VIII. Di una possibile filosofia della storia, e del rapporto ad essa di quelle del Kant e dell'Hegel.

Il chiarissimo collega Fadda ci ha esposte, in quei suoi « Riassunti bibliografici » (1) così precisi e perspicui di filosofia giuridica, che ci vien leggendo, le idee del Kohler intorno alla Filosofia del Diritto. Tra le molte cose che egli ci ha dette intorno alle idee del giurista filosofo tedesco, due hanno fermata la mia attenzione; l'acerba critica che questi fa della definizione e della teoria del diritto secondo Kant, che qualifica come *indegna* (unwürdige), e l'esaltazione incondizionata delle corrispondenti dottrine dell'Hegel. Al Kohler pare che la filosofia giuridica dell'Hegel risponda al concetto evolutivo del diritto, e rappresenti la decisa negazione del diritto assoluto ed immutabile. Il grande principio, che ciò che è reale è razionale, posto a base della storia del mondo, starebbe a dimostrarlo. E l'aver costruita la sua filosofia giuridica sull'idea

(1) Rendiconti, Gennaio-Marzo 1903, p. 36-37.

della libertà, e l'aver fatto dello Stato la realtà dell' idea morale, sarebbero i meriti essenziali di questa parte della sua filosofia.

Veramente non tutto nelle idee filosofico-giuridiche del Kant e dell' Hegel è in opposizione. Il concetto fondamentale, che il diritto sia l' esplicazione dell'umana libertà, è comune ad ambedue; e comune è anche il concetto, che il filo aureo intessuto nella trama della storia umana, l' ideale che questa realizza, sia l' esplicazione crescente, e da ultimo massima, di questa libertà. Ma con le somiglianze stanno anche differenze essenziali, e nello stesso concetto del diritto, e in quello della libertà, dello Stato, e della storia. Non sarà perciò inutile, per l' intendimento esatto della discussione, riassumere brevemente le dottrine che si paragonano.

I.

Si sa che, secondo Kant, gli uomini escono dallo stato di natura, nel quale il diritto è *provvisorio*, per sottomettersi ad una legge comune di libertà, ad una legge cioè, secondo la quale la libertà di ciascuno si congiunga alla libertà di tutti; questa legge ha l' appoggio della coazione esterna, e si riferisce all' esterna manifestazione della libertà. Di questa legge è rappresentante lo Stato; e per tal fine, perchè sia cioè rappresentante di una legge universale di libertà, esso deve avere distinti e separati i tre poteri, legislativo, esecutivo, giudizia-

rio, e raggiungere la sua forma perfetta nella repubblica rappresentativa. Ogni forma di governo, nella quale della sovranità sono investite le persone, sia monarchia, sia oligarchia, sia democrazia, (governo diretto del popolo per voto di maggioranza), è imperfetta. È perfetta quella che è massimamente impersonale, dove la sovranità spetta alla legge. Questa forma, a cui ogni altra deve tendere, è la sola forma definitiva; in essa il diritto, di *provvisorio* che era nello stato di natura, diventa *perentorio*. Essa è la *reine Republik*, la repubblica ideale, cioè un *sistema rappresentativo*, per mezzo del quale il *popolo unito* cura i diritti di tutti i cittadini. Dinanzi a questo, che è il solo vero sovrano, non ci è posto pei rappresentanti personali della sovranità. Questi possono essere compatibili con le forme provvisorie dello Stato, non con la definitiva. Chiunque ha la sovranità l'ha sempre dalla volontà del popolo, e solo per essa può disporre sul popolo. Ma non potrebbe mai disporre sullo stesso volere universale, perchè questo è la fonte di ogni diritto; e costituito che sia nella sua vera forma, non può più essere spodestato. Le forme provvisorie dello Stato sono legittime solo se, e nella misura nella quale riconoscono la sovranità del popolo, di cui sono rappresentanti, e prendono per divisa il motto di Federico II, « il re è il primo servitore dello Stato ».

Kant definisce la libertà, « l'indipendenza del volere da ogni altra legge salvo la legge morale ». Questa non viola, determinandola, la libertà del vo-

lere, perchè è la legge stessa della volontà. Come non è morale una volontà che non è volontà della legge, così non è legge morale una legge che determina la volontà da fuori, come legge di un'altra volontà. L'autonomia è la libertà della volontà, il non essere determinata da altro che da se stessa; perchè la legge morale è la stessa *forma* della volontà razionale. Opera in guisa che la legge della tua volontà possa valere come legge di tutte; opera in guisa che la persona umana valga per te come fine, non come mezzo. Pure, volontà e ragione non sono per Kant la stessa cosa; se fossero, la libertà sarebbe un nome vano. Di quì la massima difficoltà dell'Etica kantiana. Nell'ordine fenomenico la libertà non si può dimostrare, perchè esso è soggetto alla legge del tempo e della causalità. Perciò Kant ammette che la libertà appartiene all'ordine noumenico, al mondo intelligibile; è un atto senza tempo, e perciò indeterminato.

Nel saggio sulla Filosofia della storia, pubblicato nel 1784, Kant formula le sue idee in proposizioni determinate, l'ultima delle quali, l'ottava, che riassume le precedenti, è questa: che la storia può essere considerata come l'esecuzione di un disegno portante il conseguimento di una società politica perfetta, la quale regoli tanto le relazioni interne nello Stato, quanto le esterne degli Stati fra loro, in vista dello sviluppo completo di tutte le facoltà umane. Forse la parte già trascorsa della storia è troppo piccola rispetto al tutto, per poterne trarre

sicuramente la piena determinazione del fine della storia. Nondimeno una induzione fondata sulle armonie dell' universo, sulla crescente interdipendenza degl' interessi d' ogni specie, dagl' industriali e commerciali in su, delle libertà civili negli Stati, e delle oro relazioni pacifiche, giustificano la speranza, che dopo un periodo di lotte, di cui non è possibile calcolare la durata, la storia realizzerà il suo fine supremo, che è la federazione delle nazioni, nella quale sarà reso possibile lo sviluppo completo di tutte le attività superiori dello spirito. La Filosofia della storia è dunque la considerazione della storia in vista della perfetta unione civile della specie umana.

Dieci anni dopo il Saggio sulla Storia universale, Kant pubblicò lo scritto sulla « pace universale. » L' idea della pace universale è antica. Fin dal 1464 Giorgio Podiebrad, re di Polonia, la sostenne dinanzi a Luigi XI, e verso la fine del secolo XVI fu ripresa da Enrico IV, e dal suo ministro Sully. Emerico la Croix la sostenne in un libro pubblicato a Parigi il 1623, e Leibniz nel 1670 pensò ad una confederazione degli Stati europei sotto l' imperatore tedesco. Guglielmo Penn sostenne quest' idea in Inghilterra nel 1693, e venti anni dopo, essa fu ripresa in Francia da Bernardino di Saint Pierre. Seguirono il Goudard (1757), il Mayer (1777); poi venne l'opera di Kant. Dopo il Kant sognarono la pace universale Saint Simon e Fourier, e si cominciarono a costituire società con tal fine. Napoleone III nel 1863 raccomandò un congresso permanente della

pace; e i mezzi per assicurare la pace fanno parte del programma politico degl' internazionalisti e dei socialisti. Dopo i disastri della guerra franco-tedesca, il terrore che ispirano le guerre tra popoli civili ha fatto rifiorire l' idea della pace (1). Difesa dal Seeley, da Lord Amberley e dal de Laveleye, fu proclamata ultimamente da Alessandro III di Russia; ed anche nella nostra Accademia è stata recentemente sostenuta con molto calore di convinzione dal nostro collega Chiappelli.

Se non che la difficoltà grave è questa; che per evitare sicuramente la guerra, bisognerebbe costituire un potere internazionale immane con questo unico scopo, o arrivare ad una forma federativa internazionale, nella quale le singole nazioni avessero lo stesso posto dei singoli Stati dell'Unione americana. Ma questo, se anche fosse possibile, produrrebbe un male maggiore della guerra, la cancellazione delle autonomie nazionali, la loro subordinazione ad un potere mostruoso, e inadatto a comprendere i bisogni dei singoli popoli per conciliarli. Fuori di questo regime di ferro, che sarebbe esso stesso uno stato di guerra, tutte le confederazioni, tutte le amfizionie, tutti gli arbitrati, o sarebbero impotenti contro i forti, o sarebbero più adatte a creare nuovi casi di guerra che ad eliminarli. La diminuzione della guerra, ed anche la sua totale eliminazione è un ideale del progresso uma-

(1) Cfr. Flint, la Philosophie de l'histoire en Allemagne, chap. V.

no, tantopiù tradotto nella realtà, quanto maggiore sarà lo sviluppo del sentimento della solidarietà umana, e la consapevolezza dei danni che la guerra arreca. Ma un' organizzazione politica mondiale destinata ad impedirla è un' utopia. L' arbitrato può essere una pratica denotativa del grado raggiunto dal sentimento della solidarietà, un effetto, non una causa. Ora questo fu appunto il merito di Kant; di aver concepita la pace universale non come un fine conseguibile con un certo ordinamento tecnico, ma piuttosto come un ideale, nel quale si dovesse compiacere ogni uomo dabbene. Egli respinse l' idea, che, per ottenerla, si dovesse sacrificare l' autonomia dei popoli; e non ammise se non che la sottomissione delle sue repubbliche ideali all' autorità delle leggi internazionali.

Ma per intendere completamente la filosofia della storia di Kant bisogna tener conto di un breve Saggio da lui pubblicato il 1786 sotto il titolo « Congetture sull' inizio della storia del genere umano », dove cerca di dare un' interpretazione storico-filosofica del racconto mosaico della colpa originale. La sua mente si volge ad uno dei problemi più gravi che aveva affaticato il suo secolo, quello del rapporto tra la felicità e la moralità, tra lo stato di natura e l' incivilimento. Le dottrine eudemonistiche avevano considerata la cultura come causa di felicità, di una somma di felicità maggiore di quella che poteva essere data dalla natura soltanto. Ma questa fede nella cultura era venuta a mancare presto, e Rousseau aveva apertamente dichiarato che la cul-

tura falliva il suo scopo, che lo stato di natura è più felice di quello dell' incivilimento, e che bisogna tornare ad esso per ritrovarvi la felicità. Kant accetta queste conchiusioni, e le avvalora con nuove considerazioni; ma salva la cultura dalla condanna eudemonistica, dandole un obbiettivo diverso.

Il fatto costante della vita religiosa, espresso nella forma più perfetta dal Cristianesimo, è il sentimento dell' imperfezione, della colpa, e il bisogno della redenzione. Questo sentimento e questo bisogno esprimono l' oscura coscienza, che l' uomo ha della inadeguazione della moralità reale all' ideale morale, e l'esigenza che questo sia realizzato. Il bene e il male non sussistono se non dove è conflitto tra la legge morale e la legge delle tendenze. Dove impera solo la legge naturale non ci è bene o male, nè ci sarebbe se l' impero della legge morale fosse, come quello delle leggi di natura, senza contrasti. Il bene è l' energia vittoriosa della legge morale sulle tendenze; il male al contrario è l'oppressione di quella mediante queste. E poichè nell' uomo lo stato naturale è quest' ultimo, e il suo destino è di cangiarlo nel suo contrario, così questo stato naturale è propriamente il *male radicale* dell'umana natura, che il sentimento religioso esprime col simbolo della colpa e della redenzione.

Ora se lo stato di natura è la tendenza alla felicità, scompagnata dalla coscienza di qualsiasi esigenza morale, la coscienza morale non può essersi formata se non nell' istante nel quale si è manife-

stato apertamente il conflitto tra la felicità e una legge più alta non ancora rivelata. L'*inizio congetturale* della storia umana è un primo peccato, un'insurrezione contro una legge, che arriva alla coscienza appunto mediante questa sua infrazione. Nata la coscienza morale, la storia non è che un continuo processo di adeguare l'operare umano ad essa; giacchè quella coscienza, una volta nata, non può più essere distrutta. Ma poichè immortale come la coscienza morale è il desiderio della felicità, così la storia ci presenta lo spettacolo dell'antagonismo delle forze, e accanto al crescere della virtù il crescere del vizio. La tensione delle forze aumenta sempre, un problema risoluto ne genera dei nuovi, e come si allargano e si complicano le esigenze sempre crescenti della vita, la felicità individuale diventa sempre minore e sempre più dubbiosa. Quelli che dànno all'operare umano come fine il benessere sociale non si avvedono che è inconcepibile che la felicità sociale cresca quando l'individuale diminuisce. Quindi dal punto di vista eudemonistico, la cultura, col lavoro e con le pene crescenti che l'accompagnano, è, come pensa il Rousseau, una follia. Bisogna assegnare un altro fine all'uomo per giustificare l'incivilimento, bisogna cioè mostrare come con esso l'abbandono della felicità propria dello stato di natura, è compensato da qualcosaltro, da un fine morale più alto. Questo fine è secondo Kant la libertà, fine dell'incivilimento e della storia. La storia è per Kant la formazione e lo sviluppo della coscien-

za della libertà. Ma non in uno stato singolo, che non sarebbe sicuro, nè in uno stato cosmopolitico, che è impossibile; bensì in quella federazione di Stati repubblicani, che abbiamo indicata, e che renderebbe possibile la pace universale. Ma l'una e l'altra sono per Kant degl' ideali, dai quali come è lontanissima la storia presente, (che è piuttosto quella della lotta armata tra gli Stati), così sarà men lontana bensì, e sempre progressivamente meno in avvenire, la storia futura, senza che perciò quell' ideale sia raggiunto mai. Se fosse, la storia non sarebbe eterna. Nella valutazione etica del progresso, e nel concetto dell' infinità del còmpito che esso prosegue, sta la differenza tra la filosofia della storia di Kant, e quella anteriore del secolo XVIII.

II.

Hegel, nell' Introduzione alla Filosofia del Dritto, dice che il diritto ha sua base nella volontà libera, e che il sistema del diritto è il sistema della libertà realizzata. La libertà è l'essenza della volontà, come il peso è l'essenza della materia; e come il peso significa che la materia ha il suo fine in altro, così la libertà dice che lo spirito ha il suo fine in se medesimo. La libertà non è una qualità della volontà, è la volontà istessa; la libertà che non è volontà è parola senza senso, e del pari la volontà che non è libera non è volontà. Però lo spirito non ha in una tasca il pensiero, e in un'altra la volontà;

la volontà è un modo del pensiero, è il pensiero che si traduce in atto. Nel pensiero l'oggetto è appropriato al soggetto, è fatto pensiero; nel volere il pensiero è fatto oggetto. Ma queste differenze concernono la direzione dell'attività, non l'attività, che è la stessa. Hegel rigetta le prove comunemente addotte della libertà del volere, p. es. il sentimento della responsabilità, e dice che la vera prova della libertà è nella identità della volontà col pensiero.

La volontà è immediatamente la risoluzione di tutte le limitazioni, di tutte le determinazioni passive delle potenze pratiche inferiori; questa è la prima forma, la forma inferiore della sua libertà. Essa è negativa, è la libertà del bramino, che si assorbe nella contemplazione dell' identità negativa di tutte le cose. Nella vita politica e religiosa questa libertà negativa condusse agli orrori della rivoluzione francese. Il secondo momento della libertà è la negazione dell'indeterminazione del primo, è volontà determinata, particolare, vuole questa o quella cosa, e così pare determinata dall'oggetto suo. Ma non è così. Nel terzo momento, che è l'unità dell'indeterminato e della determinazione, la volontà si sa come universale nella determinazione. L'idea vera della libertà è la volontà come potenza dell'universale nel particolare. Questa libertà si appalesa anche nel sentimento, p. es. nell'amicizia e nell'amore, dove il sentimento di sè si estende per la ripercussione sua in altri. Quelli che concepiscono la libertà come arbitrio non riflettono, che questo concetto negativo, che

suppone la volontà indeterminata, la abbandona al puro caso, se la sottrae tanto ai determinanti inferiori, quanto alla natura della volontà. Come nella creazione artistica si ha tanta maggior perfezione, quanto più è scomparsa l'individualità dell'artista; così nell'operare morale la libertà è in ragione inversa dell'arbitrio. L'arbitrio è la somma delle elisioni reciproche degl' impulsi e degl' istinti, è uno stato negativo, di transizione. Gli stati positivi sono l'istinto e la volontà; il primo è la direzione senza la norma, mentre la volontà, cioè la libertà vera, è la norma. La vera volontà è la volontà obbiettiva, e perciò la esistenza della volontà libera è il diritto, da cui comincia il mondo dello spirito oggettivo.

Per mondo dello spirito oggettivo Hegel intende l'ordine etico-giuridico, che è il prodotto dell'umana libertà. Esso passa per tre gradi, la cui successione va intesa però idealmente, non come successione nel tempo. La sfera del diritto astratto, formale o legale, che concerne la persona giuridica nelle sue relazioni esterne con le altre persone e con le cose; la sfera della moralità, che riguarda la legge morale come esistente nell'intimità della coscienza e della volontà morale individuale; la sfera della coscienza morale collettiva, (del costume), rappresentata progressivamente dagli organismi morali, la famiglia, la società civile, lo Stato, che è stata detta anche la sfera dell'obbedienza morale. Lo sviluppo di tutto l'ordine etico-giuridico consiste in una progressiva e sempre più perfetta identificazione della

libertà e della volontà con la legge ; perciò comincia con la volontà individuale, e termina con lo Stato, la cui volontà è la legge.

Il diritto comprende quelle determinazioni che riguardano la persona giuridica individuale, nella sua esistenza immediata, esterna, e nei suoi rapporti con le cose. La prima e più generale di queste determinazioni è il diritto della persona ad essere rispettata ; perciò le prescrizioni del diritto sono quasi tutte proibitive, d'onde la doppia espressione generale dei precetti giuridici , *neminem laedere*, *suum cuique tribuere* ; ovvero non è precetto , ma facoltà di fare (1). Ogni specie di diritto appartiene alle persone, e diventa oggettivo in qualche cosa ad esse esterno (2). Il diritto ha tre momenti principali ; il possesso e la proprietà, l'alienazione e il contratto, il delitto e la pena.

La pena è la dimostrazione reale della nullità del delitto , la restaurazione del diritto non tanto nell' ordine dell' esistenza esterna, quanto nella coscienza, e però è il momento di transizione dal diritto alla moralità. Questa ha tre momenti essenziali, proposito, intenzione, benessere ; l'unità di questi tre momenti è il bene morale. Il bene morale, rispetto alla coscienza e alla volontà individuale, è un imperativo categorico, è quello che deve essere attuato da essa, è dovere. Il dovere è la necessità

(1) V. Fil. del Diritto par. 39.

(2) Ib. par. 40.

morale; della quale è carattere, che può non essere attuata, ma che conserva tutto il suo valore contro la sua negazione. È dunque insieme necessità e caso, perchè si riferisce alla volontà individuale, che deve essere la potenza che attua il bene, e che può essere potenza contro il bene. L'esistenza del bene nella volontà individuale è dunque inadeguata al suo concetto; da ciò la possibilità del male. La risoluzione di questa opposizione si verifica allorchè il bene informa la volontà, non più soltanto individuale, ma collettiva, e di dovere diventa costume, ethos.

L' unità della legalità e della moralità, dell' esistenza esterna ed interna del bene, è dunque il costume, prodotto della comunità morale, ed appreso dai singoli non come comando esterno, ma come la essenza stessa della volontà. Il bene quindi appare come identico con lo spirito della comunità, come sostanza etica. La prima forma della comunità morale è la famiglia, la seconda è la società civile; della famiglia sono fondamento insieme la volontà e l'amore, delle società civile il benessere. In questa, ciascuno attende al proprio benessere, ma serve insieme al benessere generale. Sulla divisione del lavoro e delle attitudini si fonda la divisione delle classi sociali (produttiva, industriale, pensante).

Lo Stato è la più completa realizzazione della libertà, perchè esso è insieme volontà e legge; in esso la famiglia e la società civile trovano la loro unità superiore. Lo Stato è la realtà massima dell' idea morale, è lo spirito morale che si manifesta

come volontà sostanziale. In esso la libertà si eleva al suo più alto diritto, ed acquista quindi un diritto assoluto verso gl' individui, il cui primo dovere è di essere cittadini dello Stato. Non è l'interesse degl' individui il fine dello Stato; la ragion di fine appartiene invece ad esso, perchè l'individuo non ha moralità vera se non che come membro dello Stato. Siccome la vera ragione pratica è l'unità della volontà sostanziale e della volontà individuale, essa consiste propriamente nell'assorbimento della volontà individuale nella sostanziale, cioè nella volontà — legge dello Stato. L' origine storica dello Stato, qualunque sia, non riguarda l' idea dello Stato, il fatto storico è pura apparenza rispetto all' idea. Come si vede, Hegel respinge implicitamente, pur senza riferirvisi, il principio di Vico, che natura di cose è nascimento di cose. Ma esplicitamente respinge la dottrina di Rousseau, che fa creare lo Stato dalle volontà individuali, e solennemente afferma, che egli ha annullato con quella sua teoria del contratto sociale quanto è di divino nello Stato, e l' assoluta verità e maestà di esso (1). Lo Stato è la realizzazione della ragione come volontà, dello spirito come mondo. Quando si parla di libertà non si deve arrestarsi all' individuo, ma si deve risalire alla volontà — ragione, che si realizza come forza indipendente, di cui gl' individui non sono che momenti. Lo Stato può apparire difettoso, secondo l' idea che

(1) Cfr. Fil. del dritto, par. 230.

ciascuno se ne fa; ma bisogna pensare che esso non è un'opera d'arte, e che un uomo, quali che siano i suoi difetti, è sempre un uomo, e che l'affermativo esiste ad onta della privazione.

Gli organi dello Stato sono i diversi poteri, distinti bensì, ma appartenenti ad uno stesso soggetto sostanziale, etico-giuridico, che è universale potenza etica. Il potere legislativo e l'esecutivo sono sintetizzati nel potere regio, che li raccoglie ambedue nell' unità di persona. Nella volontà del sovrano lo Stato acquista la sua reale soggettività. Quindi la forma più perfetta di governo è, secondo Hegel, la monarchia ereditaria costituzionale; la forma finale alla quale tende l'evoluzione delle forme politiche.

La storia è il divenire dello Stato, che procede verso la forma più perfetta della sua esistenza. La Filosofia della storia non può avere altro oggetto, che di ricercare le vie della ragione nella storia. Per determinar queste, bisogna prima sapere il fine della storia, e per saperlo bisogna ricercarlo nell' essenza stessa dello spirito, che è per Hegel la libertà. Il fine della storia non può dunque essere altro se non il raggiungimento della piena coscienza della libertà. Ora poichè la realtà massima della libertà è lo Stato, la realizzazione della forma perfetta dello Stato è il fine della stosia. Siccome nelle trilogie hegeliane ogni parte della realtà ha un posto fisso, così la filosofia della storia è quella parte della filosofia dello spirito, che tratta dello sviluppo della ragione nelle forme storiche

dello Stato. La storia è una forma dello spirito obbiettivo, e non ha che rapporti indiretti e mediati con le forme dello spirito assoluto, le quali sono per Hegel l'arte, la religione e la filosofia. Evidentemente così il campo della filosofia della storia è assai limitato. Ma se Hegel ha dovuto, per le esigenze della sua dialettica, staccare teoricamente dalla filosofia della storia taluni dei suoi fattori essenziali, praticamente ne ha tenuto conto. Non solo s'incontrano luoghi importanti, nei quali è studiato il rapporto di quei fattori con la storia, ma essi assumono spesso il grado di fattori primarii. Così quando tratta della storia orientale ne traccia le linee fondamentali secondo le idee religiose; e quando tratta della storia greca considera principalmente il fattore estetico.

Adunque la filosofia della storia ricerca lo sviluppo razionale dello Stato, ed ha un solo presupposto, che la ragione governi la storia umana. Questo governo si manifesta nel trarre, che essa fa, partito da tutti i moventi inferiori, appetiti, passioni, interessi, opinioni, dai danni che arrecano, dalle soddisfazioni che procurano, dagli eccessi a cui si abbandonano, per porre in evidenza i principii di verità e di giustizia destinati a governarli o a reprimerli. Di tempo in tempo compariscono i grandi uomini storici, i cui fini individuali coincidono, (talvolta senza che essi stessi lo sappiano), coi fini della storia. Questi uomini non vanno giudicati, nelle loro opere, alla stregua degli altri. Essi hanno

sulla comune degli uomini un diritto eminente ; e se talvolta ne calpestano le ragioni , è diritto che sia così, perchè la storia non ha per fine il benessere degl' individui. Quelli che si formano delle teorie astratte di giustizia e di libertà , e le credono applicabili sempre ed a tutti , sono spiriti superficiali, i quali dimenticano nelle loro condanne, che ciò che è razionale è reale.

La ragione nella storia non riconduce mai modi simili di esistenza storica, non ci sono i *corsi* e *ricorsi* del nostro Vico ; il suo carattere sistematico non ammette il ritorno puro e semplice dell'antico. Inoltre essa non si attua tranquillamente , nè il divenire storico somiglia a quello dell' organismo. Impegna invece una lotta violenta, (tale è la dialettica nella storia), progredisce lentamente e penosamente; e le nazioni e gli Stati che si succedono sono come le pietre miliari del suo cammino di combattimenti e di vittorie. Passa da una ad altra forma , e da popolo a popolo. Appena si è realizzata in un popolo, incomincia a logorarlo, per consegnare la fiaccola della vita storica ad un altro popolo nuovo ; perchè i popoli nuovi sono i serbatoi delle energie della storia. Ciascun popolo rappresenta una forma, e gli è affidato un momento determinato dello sviluppo. Perciò ogni popolo vi è per una data epoca, e può esistere storicamente solo in essa, e solo con essa essere predominante. Rispetto al diritto assoluto, che esso ha, di rappresentare in una certa epoca lo spirito del mondo, gli altri popoli mancano

di qualsiasi diritto; ma quando la loro epoca è passata, perdono alla loro volta il loro diritto, e non contano più nella storia (1). La decadenza annunzia che lo spirito del mondo si allontana da esso per passare ad un altro popolo. Ma finchè lo rappresentano, il loro diritto è assoluto sugl'individui, e sugli altri popoli; anche, se bisogna, come violenza ed ingiustizia (2).

Prima del cominciamento della vera storia evvi o la stupida innocenza, o la privata violenza. Dove non ci è ancora lo Stato, ci possono essere famiglie, clan, guerre, migrazioni, non storia. La storia comincia con la vita dello Stato, i millenii anteriori sono preistorici, e non contano, e sono inutili per l'intendimento della storia, così come le origini dello Stato per l'idea dello Stato.

Il carattere dei popoli è prefigurato nella terra, e come ci sono dei popoli non istorici, così ci sono terre non istoriche. La natura, base della storia, la limita. Le zone glaciali e le torride non sono sede adatta della storia, bensì le zone temperate. Ma nell' Australia e nelle isole dell' oceano australe la natura non ha raggiunta quella maturità, che permette lo sviluppo della storia. L' America è tutt'al più l' eco del mondo antico, l'Africa ci presenta lo spirito ancora asservito alla natura. L'Asia e l'Europa sono dunque la sola sede della storia; e ancora,

(1) Cfr. Fil. del dritto par. 304.

(2) Ibid. par. 305-306.

dell' Asia, bisogna escludere la Siberia, che appartiene alla zona glaciale. Il resto dell' Asia si divide in altipiani massicci , in grandi piani e vallate irrigate da grandi fiumi , e in una combinazione di altipiani e di valli nelle parti che avvicinano l'Europa ed il mare. Negli altipiani fiorisce la pastorizia, e il regime patriarcale vi governa la società; invece i popoli delle valli e dei piani irrigui sono agricoli, e si dividono in padroni e servi ; i popoli marittimi sono commercianti, e raggiungono presto la libertà civile. Le distinzioni geografiche sono meno marcate in Europa, e questa si presta perciò meglio a tutti gli atteggiamenti dello spirito nella storia, all' unificazione delle differenze in un progresso comune.

Il cammino apparente del sole simboleggia il cammino dello spirito, che va, come quello, dall'oriente all'occidente. La storia comincia dall'estremo oriente asiatico, per finire all'occidente d'Europa. Essa procede per tre grandi fasi, l' orientale, la grecoromana, la germanica. Nel mondo orientale lo spirito sonnecchia, ignora che la sua essenza è la libertà, e si sottopone al dispotismo civile e religioso, in modo che uno solo personifica lo Stato, un solo uomo è libero, il sovrano, e i diritti individuali sono disconosciuti. Nel mondo grecoromano lo spirito si desta , ma riconosce soltanto taluni dei suoi diritti; lo Stato con le oligarchie o col popolo dominatore tiene tutti gli altri in servitù, e perciò taluni non tutti sono liberi. Nel mondo moderno o germanico

lo spirito riconosce che la natura sua è la libertà, tutti i cittadini partecipano al potere pubblico, e perciò tutti sono liberi, tutti i diritti inerenti alla libertà razionale sono riconosciuti. Nel primo periodo domina l' infinito o la sostanza, nel secondo il finito e l' individualità, nel terzo gli opposti, (finito e infinito, sostanza e individualità), si unificano.

La storia comincia dalla Cina, dove tuttociò che è volontà ed energia individuale è assorbito dalla volontà del sovrano, il quale ha sui sudditi la stessa autorità assoluta che ha il padre di famiglia. Ci è progresso in certi rami di studii, (i naturali), non ci è la libera ricerca scientifica. L'arte ha un certo sviluppo limitato, poi resta servile ed imitatrice. Il codice dei costumi è sapientemente determinato e ordinato, ma manca la moralità del cuore; ci è un cerimoniale religioso minutissimo, non ci è intimità religiosa. Il figlio del cielo è in relazione materiale con Dio; il disprezzo della vita è la più alta perfezione.

Nell' India le diversità stanno in luogo dell' uniformità cinese, la società è divisa in caste, fisse e immutabili per nascita; prova che non è nato ancora il sentimento della libera individualità. Le regole della moralità, della vita civile e della religione variano da una casta all' altra, fino ad essere virtù per l' una quello che è vizio per l' altra. È dunque una servitù senza scampo. La Cina è il luogo della prosa e del luogo comune intellettuale, l' India invece è il paese della sensibilità e dell' imagina-

zione sregolata. Lo spirito vi è come in uno stato d' ebbrezza e di delirio, e confonde le più sublimi verità con le assurdità più ridicole, spiritualizzando il senso, e materializzando la mente. Questo sogno si è incarnato nel miscuglio mostruoso di panteismo e d' idolatria, che è il bramanesimo.

I popoli dell'Asia occidentale, prossimi all'Europa, s' incrociano ed intrecciano nella loro storia, e sono costantemente agitati dalle rivoluzioni politiche e sociali. La Persia è la prima nazione veramente storica. Fu un impero federale, come quello romano-germanico, che ammetteva proprio carattere e leggi proprie nei componenti. In Persia lo spirito è più che mai vicino ad affrancarsi dalla natura, e si riconosce come luce, (culto del fuoco e del sole). Il principio luminoso contiene il suo contrario, le tenebre e il male, ed è affermata la necessità che il primo vinca il secondo. Tra le nazioni che appartennero all' impero persiano ce ne fu una, l' ebraica, che fece il grande progresso di superare l' intuizione sensibile. Essa separò lo spirito dalla natura, detronizzò questa ed attribuì a quello il primato; ma natura e spirito rimasero irreconciliati. Il giudaismo giunse al concetto dell' unità divina, e perciò respinse tutte le religioni precedenti. Ma riuscì anche al concetto del *popolo eletto*, alla morale formale farisaica, alla legge scritta come superiore alla legge della coscienza.

L' Egitto riunisce ciò che nell' impero persiano era separato, il naturalismo assiro-babilonese e lo

spiritualismo fenicio-giudaico, ma li riunisce nel mistero. L'arte egizia, simbolica e colossale nell'architettura, i geroglifici, le divinità umano-animali , i costumi, i simboli della vita e della morte, e l'arcana perennità di quella , la religione sopratutto , indicano tutti il *problema*. L'Egitto è un enigma; la sfinge è il suo rappresentante, Iside velata il suo Dio.

Il velo fu squarciato dal greco Apollo. La leggenda narra, che quando Edipo risolse l' enigma con la parola *uomo*, la Sfinge si precipitò dalla rupe. Il mistero dell' oriente fu svelato in Grecia. Oramai il periodo della fanciullezza della storia , con le sue credulità, coi suoi racconti di fate, è finito, la gioventù della vita umana si afferma. Achille ed Alessandro, il giovane poetico e fantastico e il giovane operoso, aprono e conchiudono la storia greca ; ambedue caldi di giovinezza e di vita, ambedue atleti nell' epica lotta dell' occidente contro l'oriente, che la Grecia iniziò, allorchè la civiltà, abbandonate le antiche sue sedi, seguì il cammino del sole nel cielo, e quello della grande famiglia ariana sulla terra. Noi ci sentiamo *noi* la prima volta in Grecia, perchè è colà che l' uomo ha spezzato il dominio delle potenze tenebrose della natura, ed ha osato cercare con mente pacata le cause e i fini delle cose. Lo spirito si è colà emancipato, ed ha raggiunto il grado della libera individualità. La configurazione del paese, la prossimità del mare , la miscela delle razze , il gran numero delle città indipendenti, il commercio, le colonie, le guerre , tutte insomma le condi-

zioni fisiche, politiche e sociali favorirono lo sviluppo dell' individualità. Pure il genio greco non si è emancipato completamente dalla natura; ne è prova che è rimasto nel cielo dell' arte. L' idea lo ha spinto a configurare la materia, metallo, marmo, colore, suono, movimenti del corpo, linguaggio, pensiero, per trarne imagini di bellezza. Anche la cultura individuale, anche la religione, anche le costituzioni politiche sono opere d' arte. Il Greco formava il suo corpo nei giuochi, come formava il marmo in statua. Gl' iddii dei misteri furono scacciati in Grecia dagl' iddii dell' arte, da quei tipi perfetti della bella individualità, che non conservano nulla delle mostruosità e delle difformità orientali.

Lo Stato, l' opera d' arte politica, fu necessariamente democratico, perchè l' individuo non vi si sentì dipendente nè da una volontà sovrana individuale, come in oriente, nè dalla sovranità astratta dello Stato, come a Roma. Lo Stato che i Greci avevano caro era Atene o Sparta, Argo o Micene; quella tal forma di vita comune, quell' accolta determinata d' individui liberi, non aventi altro fine che la cultura e la vita civile, e abbandonanti il lavoro manuale agli schiavi. Ma ben presto la democrazia greca volse a rovina. Le fazioni, le guerre civili, l' individualismo senza freno, di cui fu espressione la sofistica, accelerarono il decadimento. Il pieno fiore dell' ellenismo fu splendido ma breve, non durò più di ottant' anni. Il ritmo eterno della vita, accrescimento, equilibrio, morte si svolse per la Gre-

cia con caratteri precisi, ma come un giorno sereno di primavera, splendido e breve.

Passare dalla Grecia a Roma è passare dalla poesia alla prosa, dalla libertà individuale all' obbedienza ad una legge positiva avente uno scopo definito, in una parola dalla gioventù alla virilità. Roma raccoglie tutti gli Dei in un panteon, tutte le unità politiche umane in un impero universale. Ciò che caratterizza Roma è l'universalità congiunta alla potente personalità. Il conflitto di queste due forze anima le lotte interne, e fa proseguire ostinatamente e spietatamente il fine della dominazione universale. Il conflitto si accentua sempre più, finchè l' unità non può essere mantenuta se non che a spese dell' individualità; alla repubblica succede l'impero.

Ma l'impero finisce col martirizzare lo spirito, lo spinge ad odiare il mondo, a rinchiudersi in se stesso, e a cercare la sua soddisfazione in un impero spirituale. Questo impero fu rivelato da Gesù. Oggimai il fine della vita umana è di vivere come spirito in una società spirituale, la Chiesa cristiana, la città di Dio. Ma lo spirito cristiano penetra lentamente e con difficoltà la società; e la resistenza degli uomini alla vita dello spirito rende necessaria la organizzazione politica della Chiesa, la gerarchia. Il germe deposto dal Cristianesimo non poteva fruttificare se non quando, diffusosi a traverso l'unità politica dell'impero, e appropriatasene la cultura, fosse stato trapiantato nel terreno vergine, e perciò più

fecondo, del mondo germanico. Questo rappresenta la fase ultima, di maturità e di forza, perchè nella verità cristiana sono appagate tutte le esigenze dello spirito. Intanto da principio l'idea cristiana non penetra che la vita religiosa, ma non riempie di sè, e non trasforma conformemente a sè l'esistenza secolare. In questa epoca moderna e germanica si distinguono tre periodi. Il primo comincia con le immigrazioni germaniche, e finisce con l'impero carolingio. Esso è caratterizzato dalla combinazione superficiale, dall'amalgama grossolano dell'elemento spirituale e dell'elemento secolare, dal difetto di coesione, dalla tendenza particolarista, che vuol sostituire gli aggruppamenti artificiali del diritto privato e dei privilegii, alle relazioni sociali universali. Mentre che questa tendenza si fa strada in occidente, in oriente si produce un movimento supplementare del Cristianesimo, l'Islamismo, che è la forma teocratica più rigida, l'impero diretto di Dio con l'annientamento di ogni autonomia umana.

Nel secondo periodo l'unità grossolana del primo è rotta; l'impero franco si divide in nazioni, il potere dello Stato decade, e il bisogno di protezione dell'individuo abbandonato a se stesso genera la feudalità. La Chiesa, che rappresenta l'elemento spirituale, si separa dallo Stato, che rappresenta l'elemento secolare; ma essa stessa si mostra animata dallo spirito secolare ed egoista. Tutto nel Medio Evo si riduce alla lotta tra la Chiesa e lo Stato, alla lotta della teocrazia contro la monarchia feudale;

ma ambedue sono ancora incoerenti in loro stessi e contraddittorii. La Chiesa, perchè materializza l'assoluto fino a presentare Gesù in un pezzo di pane consacrato; e, ammettendo che è necessaria la mediazione dei preti e dei santi per porre in relazione con Dio lo spirito umano, contraddice alla verità fondamentale del Cristianesimo, che unifica il divino e l'umano. Inoltre la Chiesa è macchiata dalla simonia. Lo Stato, perchè il suo capo non ha autorità reale, come quello che è soggetto all'elezione; perchè la feudalità è sostegno insicuro, e perchè tutti quelli che esercitano il potere politico sono barbari, ed offrono lo spettacolo della pietà religiosa congiunta alla ferocia. Nella Chiesa regna la schiavitù delle coscienze, nello Stato l'anarchia. La storia del Medio Evo è la storia di queste contraddizioni, le quali raggiungono il colmo, quando la cristianità, invece di cercare la verità nella coscienza, va a cercar questa, cioè lo spirito vivente, in una tomba. Essa trova la tomba, ma non trova lo spirito; e avrebbe potuto esserle ripetuto, come mònito solenne, il detto del Vangelo, « resurrexit, non est hic ».

Il risultato immediato, che le Crociate raggiunsero, fu lo scontento e il dubbio, al quale succedè un risveglio intellettuale, che prese forme varie. Primo quello della cultura della Rinascenza, indi le scoperte geografiche e le invenzioni scientifiche, e infine un completo rivolgimento della coscienza umana. Così s'apre il terzo ed ultimo periodo, il germanico moderno. In questo, lo spirito arriva alla piena co-

scienza della sua libertà. Non solo comincia a svanire l' opposizione tra la Chiesa e lo Stato, ma l' uomo riconosce che l' elemento spirituale deve essere realizzato nello Stato, e che questo deve essere animato dallo spirito religioso, e tendere all' attuazione dello spirito religioso nei rapporti della vita mondana. Questa verità è stata proclamata prima dalla Riforma protestante, poi dalla Rivoluzione francese. Il còmpito dei popoli civili è di farla passare sempre meglio nell' ordine dei fatti, secondo le diverse indoli, missioni e direzioni di ciascuno.

III.

Queste le dottrine, brevemente riassunte, dei due grandi filosofi tedeschi sul diritto, sulla libertà, sullo Stato, sulla storia umana, che al Kohler sono parse documenti opposti della impotenza e della potenza mentale, e delle quali ha pronunciato la condanna e l' apoteosi. Confesso sinceramente che non approvo questo dommatismo, che torna a manifestarsi in forme che credevamo di aver superate, nel tono aspro, violento, aggressivo di chi fa consistere la dimostrazione nel far la voce grossa. Guardarsi da tali tendenze, che sono la negazione della scienza, e talvolta anche di qualche altra cosa, è dovere di probità scientifica; quanto quello di associare alla più ampia libertà di discussione il rispetto verso gli eroi del pensiero, trai quali stanno certamente Kant ed Hegel. È con questa disposizione di animo che ci

proponiamo di esaminare comparativamente il valore delle dottrine rispetto ai quattro punti fondamentali sopraindicati.

Non è mio còmpito di esaminare le definizioni del diritto del Kant e dell'Hegel nella loro verità assoluta, ma nella relativa. E per due ragioni. La prima, che parlo in un consesso scientifico, dove sono talune delle maggiori illustrazioni delle scienze giuridiche di una regione, più che qualunque altra di insigni giuristi feconda. La seconda, che il Kohler non solo ripudia il concetto di un diritto assoluto, ma esclude l'esistenza di qualunque postulato giuridico di carattere analogo. Anche il compianto prof. Vanni, nella sua Prelezione. « Il diritto nella totalità dei suoi rapporti, e la ricerca oggettiva » (1), indica tante difficoltà, determina tante ricerche preliminari necessarie, (non esclusa la sociologica, dove, com'egli dice, regna ancora una confusione caotica, e la folla dei dilettanti trova il campo adatto alle sue escursioni *sportive*), che egli stesso accenna alla scoraggiante conchiusione, che si tratti di un'impresa pressochè disperata. Pare dunque che i nuovi indirizzi della filosofia del dritto ci vietino di chiudere in una breve formula le idee di un fatto così complesso, com' è questo del giure. Ma della qualifica d'*indegna* data dal Kohler alla definizione kantiana del diritto, e della esaltazione quasi incondizionata della dottrina hegeliana non mi so dare ragione,

(1) Roma 1900.

tantopiù se rifletto che il Kohler non rigetta l'uso del criterio razionale nella filosofia del diritto e nella politica legislativa (1).

Se esaminiamo le principali definizioni del diritto che hanno avuto corso, vediamo che esse o lo considerano dal punto di vista della proporzione degli utili e dei beni tra le persone, o dal punto di vista della possibilità della convivenza, considerata come la condizione necessaria pel raggiungimento dei fini umani. I due punti di vista, com'è facile intendere, non si escludono; si tratta soltanto della loro prevalenza relativa. Per Aristotele l'idea del diritto si desume in gran parte da quella della giustizia, la quale, nelle sue due forme, la commutativa e la distributiva, importa l'eguaglianza nello scambio degli utili, e la proporzione nell'attribuzione dei premii e delle pene secondo il merito. Dante, seguendo S. Tommaso, definì il diritto, « realis et personalis proportio hominis ad hominem, quae servata servat societatem, corrupta corrumpit »; e Vico lo concepì come la proporzione con la quale si equiparano gli utili tra gli uomini. Montesquieu nello « Spirito delle leggi » disse, che queste sono i *rapporti necessarii che derivano dalla natura delle cose.* E Bentham fece consistere il diritto nell' utilità, rinnovando il concetto romano (2): « Publicum est quod ad statum rei romanae spectat, privatum quod ad singulorum utili-

(1) V. per tuttociò i citati *Riassunti* del Fadda.

(2) L. 1.ª par. 2.ª D., de Iustitia ut Iure.

tatem; sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim ».

Ma per contrario il maggior numero delle definizioni si vale del concetto della socialità. Per Hobbes il diritto è il mezzo per metter fine alla guerra di tutti contro tutti; per Spinoza è la potenza del fine umano che si raggiunge nella vita comune; e la teoria del contratto sociale di Rousseau si fonda sull'idea della limitazione della volontà individuale nella società. Egli formula così il principio del diritto (1): « Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno unendosi a tutti, non obbedisca pertanto che a se stesso, e resti così libero come prima ». Fichte adotta la definizione kantiana, Herbart fa consistere l'*idea-modello* del diritto nell'armonia che previene la lotta, e Trendelenburg definisce il diritto; il complesso delle norme dell' operare, che rendono possibili la conservazione e il perfezionamento dell'umana convivenza.

Non è diversa la dottrina dei positivisti; così per lo Stuart Mill il fondamento del diritto naturale sta nella necessità della convivenza, nell' impossibilità di uno stato egoistico, e nel sentimento della solidarietà umana. E per Spencer il diritto poggia sull'adattamento della condotta alla vita comune, alla coesistenza, senza di cui non è conseguibile nè la

(1) Contr. soc. II, 3.

conservazione individuale, nè quella della specie. Ed anche oggi che pare si rinunzii a definire il diritto, il compianto prof. Vanni, pur sostenendo che una teoria del diritto non deve essere chiusa in formule definitive, che non deve essere fatta dommaticamente una volta per tutte, ma aperta al flusso della storia, finisce per scrivere così (1): « Il fondamento dei diritti e dei doveri, ciò che abbia ad essere permesso o divietato pel raggiungimento dei fini della vita, quali forme di attività siano da riconoscere per legittime, quali i limiti da imporre al loro esercizio, quale l'ordine da stabilire nei rapporti; tutto questo dipende e può essere desunto solo dalla presenza degli altri, e dalle necessità organiche della socievolezza. Data la convivenza, data la cooperazione, quali esigenze indispensabili esse pongono alla condotta? Questo, ridotto alla sua più semplice espressione, è il problema etico-giuridico ».

Non ignoro le obiezioni che sono state fatte alla definizione kantiana, tra le quali prima il suo carattere formale; carattere non soltanto affermato, ma ritenuto come necessario da Kant, per cui solo ciò che è formale può essere a-priori. Non si vede, così in astratto, come le libertà possano essere limitate reciprocamente, in vista della sola loro coesistenza, e senza tener conto dei loro oggetti, i beni. Ma non si può negare che la formola kantiana sia di uso assai più facile che non le altre che considerano le

(1) Prelez. cit., p. 24.

proporzioni e le utilità. L'obiezione del Rosmini, che le azioni non possono essere dichiarate illecite solo perchè tolgono la convivenza, per questo che non basta, perchè siano lecite, che non la tolgano, si fonda sul doppio senso della parola *lecite*. Se lecite si dicono le azioni che non possono essere vietate dalla legge positiva, è vero che esiste un grandissimo numero di azioni non soggette a divieto, che sono giuridicamente indifferenti. Se invece si dicono lecite le azioni, che sono oggetto di un comando legislativo, (e bisogna intendere così perchè la critica del Rosmini abbia senso), è evidente che esse sono soltanto quelle, che se non si compissero sarebbero, prossimamente o remotamente, dannose alla convivenza. Si è anche detto che il criterio kantiano può non essere sempre applicabile, e che può condurre a massime contraddittorie. Ma s' intende bene che l'applicabilità di un criterio generalissimo è subordinata sempre ad una ricerca, ad una analisi del caso particolare, ad una valutazione che può essere complicatissima, e condurre a soluzioni varie. Perciò tra il criterio supremo e il fatto, s'interpongono criterii intermedii, che possono essere molteplici, i quali ravvicinano il primo al secondo. Per questo io non credo neppure alla possibilità, accennata dal Cantoni (1), di massime contraddittorie; e penso che una di esse deve essere necessariamente falsa, conseguenza di una errata applicazione del criterio. P. es. se

(1) Emanuele Kant, vol. II, VI, 4.

un contratto, nel quale non ci fu dolo, ma danno grave per uno dei contraenti, debba o no essere annullato; o se i figli debbano o no essere giuridicamente obbligati a sostenere i vecchi genitori. Può Kant avere sbagliato affermando, che in ambedue i casi debba essere adottata una soluzione negativa, ma è un errore dell'applicazione del principio, non del principio. Difatti le legislazioni positive ammettono in taluni casi l'annullamento del contratto, anche solo pel danno; ed obbligano i figli, che siano in grado di farlo, a sostentare i vecchi genitori. E bene sta; perchè in taluni casi il danno può essere subìto per un'estrema necessità, perchè non è lecito che taluno arricchisca, sia pure in buona fede, ai danni altrui; e perchè la convivenza diventerebbe odiosa se fosse legalizzata la più solenne delle ingratitudini, quella dei figli, col pretesto che questi non entrarono volontariamente nella vita nella quale quelli volontariamente li posero.

Ma sia quel che si voglia del valore assoluto della definizione kantiana; quello che non so intendere è come si possa ammettere quella così grande differenza che il Kohler afferma tra essa e quella dell'Hegel. Per questi, come abbiamo visto, la sfera del diritto astratto, formale o legale, com'egli lo chiama, e che corrisponde a quello che comunemente si chiama *ordine giuridico*, concerne la libertà esterna, le relazioni tra le persone, e quelle tra le persone e le cose; e si formula nei principii, *neminem laedere, suum cuique tribuere*. Per Hegel la sfera del diritto è la sfera della

coesistenza delle libertà dei singoli nei loro rapporti esteriori, regolata secondo una legge generale, che non è altrimenti determinata se non che come contenuto della volontà collettiva prima (costume), e poi della volontà universale dello Stato. La coesistenza delle libertà secondo una legge generale razionale è elemento comune delle due definizioni. La differenza sta nel concetto della legge, che per Kant è la stessa legge morale con le limitazioni dell'esistenza esterna e della coazione, e per Hegel è il contenuto della volontà universale. Questa differenza è un progresso? non pare. L'identificazione della legge generale con la volontà dello Stato, solo perchè di questo si fa l'organo della ragione legislatrice, mentre non dà un contenuto oggettivo alla legge, non salva la dottrina idealistica dal ricadere in un realismo, che per intitolarsi reale-idealismo, non cessa di essere come or ora vedremo, una confusione dell'ideale e del reale. L'elemento oggettivo della filosofia giuridica dell'Hegel è la volontà generale come diversa dalla volontà individuale soggettiva, ed è un elemento che risale al Rousseau. Questi difatti distinse la *volontà generale* dalla *volontà di tutti*; la seconda è una somma, e concerne gl' interessi particolari, la prima invece è un'unità ed ha come oggetto l' interesse comune. « Togliete, dice (1), dalle volontà particolari il più e meno, che si distruggono, resta come risultato la volontà generale ». Ma siccome la

(1) Contr. soc. II, 3.

volontà, per essere generale, non è necessario che sia unanime, così, per Rousseau, le maggioranze decidono.

Kant, iniziatore della scuola razionalistica del diritto, è contrario tanto alla filosofia del diritto naturale, quanto al soggettivismo giuridico delle teorie della rivoluzione. Secondo Kant lo stato di natura non ha diritti; è invece la ragione quella che determina gli uomini ad entrare nello stato di diritto, che è creazione della ragione; e questo si ottiene con l'istituzione della vita civile e dello Stato, che è meno un fatto storico che un dovere. Similmente non è il contratto la sorgente del diritto, perchè anche quando intervenisse, dovrebbe essere conforme all'idea del diritto, e non contenere nessuna stipulazione contraria. Benchè formale, anzi appunto perchè formale secondo Kant, l'idea del diritto è a-priori ed oggettiva.

Parallelamente alla negazione idealistica del diritto di natura, e del diritto contrattuale arbitrario, si svolse la negazione della scuola storica, che fu anche negazione del diritto razionalistico astratto. Si sa che Burke, il grande oratore della controrivoluzione in Inghilterra, combattè aspramente il dottrinarismo giuridico-politico, che improvvisa le legislazioni e le costituzioni degli Stati. Queste sono invece un lento prodotto della storia, e si debbono perciò rinnovare a poco a poco da sè, per un processo storico simile a quello che le produsse. La scuola storica del diritto tramezza tra la scuola ra-

zionalistica kantiana e l' hegeliana. Per Savigny il *costume* è l'origine del diritto, e il modello delle formazioni giuridiche è il diritto romano, che muovendo da quello, giunse, mediante la giurisprudenza, alla codificazione. La scuola storica concepì bensì il diritto, come principio di organizzazione della società, che subisce l' influenza di tutti gli altri elementi della vita sociale; ma respinse ogni principio assoluto del diritto, limitandosi all' origine storica del diritto storico. E non badò che per giudicare di ciò che è buono e giusto, è necessario un *criterio*, che non sia tratto dalla particolare causalità storica. Perchè siccome l'esperienza storica in materia di dritto può essere, ed è spesso, contradditoria, non si può da essa soltanto cavare la nozione del diritto. E siccome l' esperienza riguarda soltanto il passato, così lo sviluppo del diritto richiede la presenza di una norma, che per essere innovatrice, non è data dall'esperienza storica.

Hegel posò ad avversario tanto delle teorie astratte del liberalismo, quanto della scuola storica, e proclamò la necessità di una dottrina capace di conciliare l'elemento storico con l'elemento filosofico del diritto; ma in realtà egli riuscì ad assorbire mutuamente la storia e la teoria in modo che non si potessero più distinguere. La causalità della scuola storica fu da lui messa da parte, e dichiarata indifferente all'idea; e in sua vece posta una storia che è lo sviluppo dell' idea. Di qui l' interpretazione arbitraria dei fatti storici, distaccati dalla loro genesi

naturale; una storia che non è storia in un razionalismo che muta il fatto in diritto. Difatti la filosofia giuridica dell'Hegel non ha propriamente teoremi oggettivi; le nozioni degl'istituti giuridici sono tratte o dalla coscienza comune, o dal diritto positivo, e sono collocate negli schemi della dialettica, e contraddistinte da essi. Non ci è nella sua filosofia giuridica niente che accenni all'avvenire, al progresso civile possibile della specie umana. La volontà generale di Rousseau, cangiata in volontà oggettiva assoluta, è il principio della filosofia giuridica dell' Hegel, la quale determina inoltre i gradi di sviluppo di essa. Questa volontà assoluta è libera, e il diritto è il regno della libertà realizzata; ma realizzata dalla necessità, dalla necessità razionale; e le volontà individuali sono strumento, o se più piace, momenti della volontà generale.

Il Kohler vuole che la filosofia del diritto abbia la sua base nella teoria dell'evoluzione, e consideri il diritto come mutevole e progressivo; e perciò loda l'Hegel perchè crede che la sua teoria del dritto sia la negazione decisa del dritto assoluto ed immutabile. Ma non meno aspramente di questo, riprova il gretto positivismo, il quale, nella sua innocenza o indifferenza teorica, non può neppure affrontare il problema legislativo, e nel caso di una ponderata scelta fra l'una e l'altra teoria sarebbe costretto di ricorrere al partito di porre nell'urna le varie soluzioni, e affidarsi al cieco caso. Egli crede che non si possa trascurare di giudicare della *razionalità* del

diritto, e se vieta di occuparsi di ciò al giudice, non ammette che ne prescindano il legislatore e il filosofo del dritto (1). Ma con la dottrina dell' Hegel, il quale non si cura del contenuto del dritto, attendendo solo alla manifestazione di esso nella coscienza individuale e collettiva, e trova nella risoluzione della prima nella seconda il solo criterio valutativo, è evidente che questo sfugge. E se non si è ridotti al partito del sorteggio tra più soluzioni possibili, egli è perchè queste sono in blocco rigettate, e vale invece il principio, che ciò che è reale è razionale, che il fatto è il diritto, che l' evoluzione è senza principio razionale direttivo, e che non è ammissibile nessuna valutazione.

Se non che, a giudicare dall' importanza che il Kohler attribuisce all'idea della libertà nella filosofia del dritto e della storia dell'Hegel, pare che egli trovi in essa quell'elemento oggettivo che a noi pare evanescente. Ma poichè in Kant la stessa idea ha la stessa estensione e lo stesso uso, la differenza deve stare nel loro intrinseco significato e valore. Faremo or ora questa valutazione comparativa; ma prima dobbiamo toccare del rapporto tra la morale e il diritto, e del concetto dello Stato nelle due teorie; perchè l'idea della libertà ne dipende.

(1) V. i citati *Riassunti* del Fadda.

IV.

Per Kant la morale è il fondamento del diritto; la legge morale si rivela nell'intimità della coscienza, è l'essenza della volontà dell'uomo come uomo, non già come cittadino. Lo Stato non esorbita dalla sfera del diritto, è Rechtsstaat, è la regola, divenuta potenza, della coesistenza della libertà di ciascuno con la libertà di tutti. Certamente questo concetto dello Stato è angusto, e possiamo dire oltrepassato. In Kant fu anche effetto della reazione contro le teorie politiche dei *filantropi*, che avevano imaginato lo Stato come datore di felicità, come provvidenza dei popoli. Noi concepiamo lo Stato come insieme diritto e politica, e non gli riconosciamo soltanto funzioni di tutela, ma gli attribuiamo delle funzioni integrative per promuovere l'incivilimento e il progresso, e pel compimento della missione storica delle nazioni. Bisogna anche notare, che lo stesso Kant non rimase fedele nelle applicazioni alla teoria dello Stato di mero dritto, segnatamente nella filosofia della storia. Ma dal concetto moderno a quello dello Stato come legislatore morale, come universale potenza etica, ci corre; e nessuno sarebbe disposto oggidì a sottoscrivere siffatta dottrina. Già la genesi ideale delle categorie etico-giuridiche, così come è presentata dall'Hegel, non pare ammissibile. Neppure dal punto di vista logico si può consentire che la sfera della moralità propriamente detta, della

intimità morale, abbia come determinante, come momento dialettico costitutivo, la pena. E reca meraviglia di trovare in un idealista come Hegel un concetto, che ha poi avuto così larga applicazione nelle dottrine associazioniste sulla morale, cioè che il sentimento del dovere sia l'effetto delle sanzioni. Kant aveva sostenuta una teoria diversa sull'origine della coscienza morale. Aveva ammesso che la colpa, non la pena, la generi; ed aveva posto questa origine della coscienza morale, nella quale è l'eco di un mito religioso, come l'origine congetturale della storia umana. Prima della moralità aveva posto lo stato di natura, non l'ordine giuridico, perchè questo suppone la moralità, e inchiude lo Stato. Kant aveva considerato lo Stato come mezzo, Hegel lo concepì come fine. Retrocesse così fino al concetto pagano, che l'uomo esiste per lo Stato, non lo Stato per l'uomo, ripose l'essenza della moralità nell'abdicazione della volontà individuale nella volontà collettiva, e fece consistere in questa abdicazione la vera libertà.

Quando diciamo che Hegel tornò al concetto pagano dello Stato, diciamo cosa, che è solo parzialmente vera. Perchè nè Platone, nè Aristotele, (i due maggiori teorici dello Stato antico), lo concepirono come universale potenza etica, come legislatore morale. Per Platone lo Stato, che è l'uomo in grande, sta tra la natura e il senso da una parte, e l'idea e la scienza dall'altra. E ci è perchè regni il bene nel mondo, e sussistano la virtù e la scienza. Esso è come un

grande istituto di educazione, e l' ἀνὴρ μετὰ φρονήσεως βασιλικός è il reggitore dello Stato. Per Aristotele l'uomo è da natura animal politico, e lo Stato, come perfetto organismo morale, è, come ogni organismo, il fine delle parti. La morale individuale ha il suo necessario complemento nella vita comune, l' Etica mette capo nella Politica. Aristotele respinge la teoria, che oggi s' intitola dello Stato di mero diritto, e dice che una società di tal fatta è una συμμαχία, non uno Stato, e ogni legge la quale non si proponga di rendere i cittadini virtuosi è una συνθήκη, non è νόμος. Ma Aristotele non ha mai detto o che lo Stato sia fine a se stesso, o che la sua volontà sia la stessa volontà morale. Anzi esplicitamente riconosce, che il suo fine è di promuovere il benessere dei cittadini in tutte le sue parti, e di porgere tutti gli stimoli e tutte le condizioni per un' attività veramente umana e virtuosa.

Nessuno intanto è disposto oggi ad ammettere con Hegel, che lo Stato ecceda la sfera del diritto, che sia l' unità superiore di questa e della moralità, che sia l' universale potenza etica, e che l'idea del diritto preceda logicamente quella della moralità. E non soltanto perchè la volontà dello Stato può essere così capricciosa, egoistica ed immorale, come quella di un uomo perverso, e che raramente anzi essa è così conforme alla giustizia e all' onore come quella di un uomo dabbene. Ma perchè la moralità è una funzione dello stesso ordine della funzione religiosa, (della sfera dello spirito assoluto, di-

rebbe Hegel); la quale s' impernia bensì necessariamente nella vita comune, nella comunione delle coscienze; ma in una comunione libera, la quale concernendo l'intima vita spirituale, il bene come valore spirituale assoluto, ripugna ad ogni forma di organizzazione necessaria e coattiva. Anche in una società etico-religiosa ordinata con sistema così rigido come la Chiesa cattolica, e nella quale ha luogo l'ispirazione diretta di Dio, è una verità comune, che il comando di fare un'azione positivamente colpevole viene naturalmente ad infrangersi contro la muraglia della coscienza personale; e quindi l' apprezzamento di questa si fa valere dal punto di vista morale come espressione della ragione morale.

E veniamo al concetto essenziale, cioè a quello della libertà, e della sua realizzazione nella storia.

Abbiamo detto che Kant intende la libertà, come l' indipendenza del volere da ogni altra legge che non sia la legge morale; e che concependo questa come la legge della volontà, fa consistere la libertà nell'autonomia. Abbiamo visto anche, come non contento di ciò, essendo l' ordine dell'esperienza soggetto alla legge del tempo e della causalità, egli ricerchi la libertà nell' ordine intelligibile, e ne faccia un postulato indimostrabile della moralità. Questa teoria, che trovò un' eco nella filosofia dello Schopenhauer, è stata ora rinnovata sott' altra forma dagl' indeterministi contemporanei; ma come *dottrina arcana* non entra nel dominio della scienza. Resta dunque l' autonomia della volontà come portatrice e

realizzatrice della legge morale. Kant ed Hegel mancano ambedue di una vera e propria psicologia della volontà, e perciò non guardano il problema della libertà dal punto di vista psicologico. Ma in Kant è chiaro il concetto, che la storia umana è l'esplicazione sempre più perfetta della libertà umana creatrice dell' ordine morale. La sensibilità inclina al benessere; l'incivilimento ne complica le condizioni, e ci allontana sempre più dal fine eudemonistico. Questa stessa crescente complicazione della vita, che è l' incivilimento, è la materia dell' ordine morale creato dalla libertà, e la condizione di un' espansione sempre maggiore della libertà. Il concetto antieudemonistico, che il Kohler esalta nel diritto e nella storia, è kantiano, e avrebbe dovuto consigliargli maggiore giustizia di giudizio (1).

Hegel invece comincia dal determinare il suo concetto della libertà per opposizione. La materia ha il suo fine fuori di sè, e perciò la sua essenza è la gravità; lo spirito ha il suo fine in se stesso, e perciò la sua essenza è la libertà. Ora non è facile persuadersi che questa differenza sia vera. Difatti se la gravità porta la materia verso la materia, e la libertà lo spirito verso lo spirito nella vita sociale, pare che, (per questa ragione), tanto la materia che lo spirito hanno il lor fine in se stessi. E per contrario, se le particelle della materia hanno lor fine in altro, perchè gravitano l'una verso l'altra, si può dire

(1) V. i *Riassunti* citati del Fadda, p. 35.

lo stesso degli spiriti individuali, di questi atomi sociali, che non potrebbero essere quello che sono fuori della società. Intanto l' intelletto comune non vede nella gravità l' essenza della materia; la considera invece come una proprietà data dall'esperienza, e perciò non necessaria. Proprietà essenziali, cioè tali che senza di esse la materia non sarebbe pensabile, sono invece l'occupare spazio, l'essere mobile nello spazio, il presentare una resistenza. La scienza anzi ammette una materia, l'etere, non soggetta alla gravità. Ancora, è evidente che se pure fossimo autorizzati a porre la gravità tra le proprietà essenziali della materia, non lo potremmo fare se non a patto che essa fosse una proprietà costante. La libertà invece non è tale per Hegel. Egli la considera non come una dote originaria dello spirito, ma come uno stato finale, che lo spirito raggiunge mediante una lunga evoluzione. E fin quì poco male, perchè si può ammettere, che nell' ordine spirituale l' essenza può essere uno stato finale, nel senso che lo spirito si fa quello che deve essere. Hegel dice esplicitamente che la libertà è la *coscienza della libertà*, e che non ci è libertà se non se ne ha coscienza.. Noi vogliamo mandar buona anche questa identificazione, e rinunziare all' obiezione che il senso comune le potrebbe muovere, che si ha coscienza della libertà perchè si è liberi, e non che si è liberi perchè se ne ha coscienza. Ma non possiamo rinunziare ad una più grave; che essa è identica ad un' altra massima, la quale è anche nello spirito della filosofia

giuridica dell' Hegel, ma è molto pericolosa: che un diritto, di cui non si ha coscienza, non esiste. E non possiamo rinunziare a indagare due cose; che è propriamente la libertà, secondo Hegel, e quale è la sua manifestazione, per vedere se possiamo considerarla come rispondente al significato della parola con la quale è indicata.

Abbiamo già visto come Hegel determini il concetto della libertà nell' Introduzione alla Filosofia del Dritto. Per lui, come per Kant, la libertà consiste nella unione della volontà con la legge; l' istinto, egli dice, non ha che una *direzione*, la volontà soltanto ha la *norma*. La filosofia hegeliana, essendo assoluto conoscere, non può adottare la soluzione trascendente, che è la libertà noumenica del Kant; e non conosce, come non la conosce la kantiana, la psicologica. Quello che ci è di speciale in Hegel è la doppia equazione; libertà = volontà, volontà = pensiero. Ora se valgono queste due equazioni, se l' identificazione della volontà con la legge non è un' atto della volontà, (sia poi spiegato alla maniera trascendente del Kant, sia con una ricerca psicologica), come la libertà è diversa dalla necessità? Quello sviluppo ideale, che la filosofia della storia dell' Hegel descrive, è, come ogni sviluppo dialettico, una necessità logica. La filosofia della storia è la storia necessaria della libertà, la quale non è altra cosa che la necessità razionale nel campo dell' operare umano. Non ci è posto per nulla fuori dello sviluppo logico dello spirito, e quello stesso momento di tran-

sizione, nel quale lo spirito passa dall' istinto alla volontà, cioè al pensiero, è un momento necessario come tutti gli altri. E se lo spirito, per isventura, opera in quel momento, non è adatto che a produrre rovine, è lo spirito che nega non quello che crea. Il risultato ultimo, il vero spirito libero è la volontà che è legge, lo Stato. La storia, sviluppo dello Stato, raggiunge la sua forma definitiva allorchè tutte le volontà individuali sono unificate nello Stato moderno germanico. Non ingannino le note formule; nell' oriente uno solo, (il sovrano), è libero, nell' antichità classica pochi, nello Stato moderno tutti. Perchè quelle formule non significano altro se non che la progressiva identificazione delle volontà individuali con la volontà — legge che è lo Stato. Prima l'uomo non è libero per l'obbedienza servile, dopo non è libero per la necessità logica.

Usiamo pure della maggiore condiscendenza critica, non insistiamo sopra un dubbio molto ragionevole, cioè che se la libertà è la coscienza della libertà, non abbiamo un criterio per decidere quando questa coscienza, alla quale manca ogni correlato, e quindi ogni controllo oggettivo, è vera. Non insistiamo neppure sull' obiezione, che la libertà non può essere il fine della storia, perchè è essa stessa un mezzo, non un fine; un mezzo per ricercare il vero, e per compiere il bene. E non ci insistiamo, perchè la libertà hegeliana, essendo ragione oggettiva, potrebbe essere presa per fine, fatta però la riserva che non è libertà, e che è una ragione man-

cante di contenuto. Ma non possiamo tralasciare di notare quanto questa onniscienza della ragione assoluta nella storia ha d' irrazionale nella sua azione. Per arrivare alla coscienza della *sua* libertà, sacrifica poco meno che tutta l' umanità. Difatti questa coscienza, anche quando culmina nei grandi uomini e nei grandi popoli storici, non è perfetta ; non è tale se non che nello Stato moderno germanico. Anzi, ad essere esatti, questa coscienza della libertà non è perfetta che nel filosofo hegeliano della storia. Perchè questa sapienza infinita ha presa una così lunga via ? Ma queste e altrettali domande non si possono fare ad una sapienza che non può fare altrimenti. Solo si può ricusarsi di credere che sia l' essenza dello spirito una libertà, che è necessità, e alla quale non partecipano tutti gli esseri spirituali neppure in un certo grado del loro sviluppo, ma solo un ristretto numero di eletti.

V.

E veniamo più particolarmente alla filosofia della storia, della quale abbiamo già saggiata l'idea finale nell'idea della libertà.

Kant guarda la storia umana nella sua unità, e da un punto di vista così alto, che essa appare tutta suggellata di un segno e di un colore. La filosofia della storia di Kant non è una ricostruzione ideale particolareggiata della storia nelle sue differenti epoche e nel suo esito finale, come quella dell'Hegel. Que-

sti, con la potenza sistematrice veramente straordinaria del suo pensiero, e con la profondità del suo senso storico, è riuscito a tracciare minutamente tutte le linee della sua ricostruzione filosofica della storia, e vi ha deposta una grande ricchezza di intuizioni geniali, di osservazioni particolari, di felici caratteristiche delle grandi epoche storiche. L'opera sua somiglia ad una costruzione grandiosa, che è insieme una nella sua totalità, e minutamente studiata nei particolari; quella di Kant appare invece come una grande via solitaria in una sterminata pianura. Pure non ostante questa differenza, che fa parere piccina la concezione kantiana della storia dinanzi all'hegeliana, non è certo che il vantaggio si mantenga anche dal punto di vista della solidità della dottrina. Abbiamo visto che la teoria kantiana si svolge in opposizione con la teoria del progresso nella felicità, che era stato il tema della filosofia della storia dei suoi predecessori. Per Kant la felicità è un ideale della fantasia; la giustizia, l'ordine morale è l'ideale della ragione. Trai due ci è antagonismo, e da questo antagonismo è prodotto il dramma della storia umana. Ma ci è anche cooperazione; perchè a misura che con l'incivilimento gli elementi del benessere crescono di numero, e si complicano di relazioni, si complica ed estende anche l'ordine morale, e il regno suo diventa più complesso e più saldo. Il benessere diventa sempre più difficile a conseguire, e cresce il sentimento del valore assoluto della moralità. La libertà umana, e la libertà uma-

na ordinata nello Stato, sono gl'istrumenti del progresso umano, che ha per fine l'ordine morale. Erra quindi il Flint, allorchè, non attribuendo nessuna importanza al saggio sul « Principio congetturale della storia » , limita la filosofia della storia di Kant all'ideale dello stato perfetto, della federazione repubblicana degli Stati , ed alla pace universale. E cade dal primo in un secondo errore quando rimprovera a Kant di aver fatto dello Stato, che nella sua dottrina giuridica è un mezzo , il fine della storia (1).

Secondo Hegel invece, la filosofia della storia è quella parte della filosofia dello spirito, che ritesse lo sviluppo della ragione nelle forme storiche dello Stato. Essa appartiene al dominio dello spirito oggettivo, che comprende il diritto, la moralità, la comunità morale, e antecede le forme dello spirito assoluto, l'arte, la religione, la filosofia. Da questo posto assegnato nel sistema alla filosofia della storia deriva una tale limitazione del suo campo, da renderla pressochè impossibile. Giacchè pare che il còmpito suo non si possa concepire altrimenti, se non come sintesi dell'efficacia di tutti gl'indicati fattori nella storia. Perciò lo stesso Hegel è costretto di non tener conto della limitazione, e di valersi non solo largamente, ma anche principalmente, dei fattori estetici e religiosi nell'abbozzare le linee fondamentali della storia. Non vale l'osservazione del Rosenkranz, fatta

(1) La Philosophie de l'histoire en Allemagne, Chap. V.

anche a difesa di Kant, (che di tal difesa non pare abbia bisogno); che dal punto di vista della filosofia della storia, la religione, l'arte, la scienza non possono essere considerate se non in quanto si riferiscono alla libertà politica. Perchè bisognerebbe prima provare che lo Stato perfetto sia la cosa più eccellente, che la storia può e deve realizzare, e perciò il suo fine essenziale. La verità della critica, che quì rileviamo, risulta anche dal fatto che il Michelet, rispondendo ad un hegeliano svedese, il Borellius, che vi accennava, proponeva nientemeno che di mutare radicalmente tutta la disposizione del sistema; di considerare la Fenomenologia come la prima parte, l'Enciclopedia come la seconda, la Filosofia della storia come la terza. Ma non badava che di filosofie della storia se ne sarebbero così avute due; una nella filosofia dello spirito oggettivo e mondano, limitata allo sviluppo delle forme politiche, l'altra più generale riflettente l'azione storica anche degli altri fattori. E che ad ogni modo, se anche riuscisse di togliere questa difficoltà, la filosofia della storia, posta dopo lo spirito assoluto, avrebbe fatto ricominciare allo spirito quello sviluppo, che era già compiuto, una volta raggiunto il grado del conoscere assoluto.

Secondo Hegel, la realizzazione dello Stato perfetto è il fine della storia, e lo Stato non è soltanto il massimo istituto giuridico, ma l'universale potenza etica. Volendo combattere il liberalismo, perchè supponeva che fosse suo principio quello della supremazia della volontà individuale, invertì il rap-

porto tra lo Stato e l'uomo; pose il primo come fine, e fece consistere l'essenza della moralità nell'assorbimento della volontà individuale nella volontà collettiva. Questo punto è stato già innanzi discusso, e non è necessario tornarvi sopra; aggiungeremo solo che questo panteismo politico riesce al fatalismo politico, tantopiù quanto si riflette che col principio, *tuttociò che è reale è razionale*, l' idealismo si muta in un pericoloso realismo. Difatti Hegel sostenne che la filosofia non deve guidare ma comprendere la storia, e respinse ogni libertà di critica riformatrice; anzi la denunziò al governo prussiano del tempo suo, che non aveva del resto bisogno di tali eccitamenti. Fu questa una delle ragioni del favore ufficiale per la sua filosofia; i conservatori proclamarono Hegel il loro filosofo, e tale del resto s'era proclamato egli stesso. Così quel principio riusciva apertamente all'accettazione del fatto come diritto, alla glorificazione del successo, anche se ottenuto con la forza brutale e col disprezzo della giustizia. I grandi uomini storici, i grandi popoli storici hanno, secondo lui, un diritto assoluto come portatori dell' idea storica, contro il quale ogni resistenza è illegittima.

Ben altro è il concetto della libertà politica in Kant. Avendo comune con Rousseau il concetto della sovranità popolare, se ne distacca per questo, che ammette il trasferimento della sovranità per via della delegazione ai poteri costituiti, e non consente che il popolo possa sempre riavocarla a sè, e desti-

tuire gl' investiti, e abrogare le leggi fatte secondo i poteri statutarii. Questa forma di sovranità condurrebbe all' anarchia. Perciò Kant, pur riconoscendo, a differenza di Hobbes, diritti imprescrittibili nel popolo verso il sovrano, non ammette che possa insorgere, neppure nel caso in cui il sovrano fosse infedele al patto fondamentale. Ma mitiga questa conseguenza estrema ammettendo due diritti nel popolo, il diritto di discussione e di rimostranza pacifica, e il diritto di ricorrere alla violenza contro la violenza. E mentre mostra un vero orrore pel regicidio legale di Carlo I e di Luigi XVI, che chiama *crimen immortale, inexpiabile*, avverte i politici che confidano nella forza, che anche il popolo ha il diritto di fare uso della propria. Niente è più lontano dal pensiero di Kant che il motto cesareo « si violandum est ius, regnandi causa violandum est », ovvero delle teorie che, come quella dell'Hegel, ci potrebbero ricondurre alla statolatria hobbesiana.

Ma anche a voler prescindere da tutto questo, non si può fare a meno di domandare, a proposito dell'ideale politico che è, secondo Hegel, il fine della storia, come si possa metterlo d'accordo con la storia. Perchè questa ha in realtà fatto il cammino inverso di quello che la filosofia hegeliana della storia descrive. Il concetto che l' uomo ci è per lo Stato, e non lo Stato per l'uomo, è il concetto pagano-classico, non il cristiano-moderno.

VI.

E qui l'esame critico comparativo delle idee fondamentali storico giuridiche di Kant ed Hegel sarebbe finito, perchè la povertà relativa delle dottrine del primo nella filosofia della storia, rispetto a quelle del secondo, non offre ulteriore materia all'analisi comparativa. Ma non sarà inutile compiere questi appunti critici toccando di altri punti importanti della filosofia della storia dell' Hegel, che si attengono strettamente al concetto della libertà come fine della storia.

Il primo è il processo che è destinato a raggiungerlo. Intorno al quale se ci vogliamo rendere conto del valore delle formole, troviamo la maggiore difficoltà ad intendere la storia come uno sviluppo logico. Già lo stesso Hegel, secondo la testimonianza del figlio Carlo, variò continuamente il posto dei popoli, segnatamente degli orientali, come rappresentanti dei momenti della sua dialettica storica. E questa stessa, con prudente riserva, non è molto particolareggiata. Non è ferma e sicura neppure la divisione delle grandi epoche. Talvolta pare che siano quattro, secondo le quattro epoche della vita; la fanciullezza (l'Oriente), la gioventù (la Grecia), la virilità (Roma), la maturità o vecchiezza (Germania). Ma prevale la tricotomia richiesta dalla dialettica, e la Grecia e Roma sono poste insieme, forse anche per risparmiare alla Germania di rappresentare la vec-

chiezza. Intanto tutta la storia dei popoli orientali, così varia; è messa insieme nella prima fase. Pure una certa disposizione dei popoli nella storia Hegel la dovette dare, e non potè fare a meno di mostrare che lo spirito del mondo, nel suo cammino a traverso la storia verso la realizzazione del suo fine, si muove secondo una legge o ritmo dialettico. Quindi le sue formole, che l'Oriente rappresenta l'infinità e la sostanzialità; la Grecia e Roma il finito e l'individualità; e l'epoca moderna germanica la conciliazione tra il finito e l'infinito, tra la sostanzialità e l'individualità; e che nella prima epoca uno solo è libero, nella seconda pochi, nella terza tutti. Ora, rispetto a queste formule, la prima cosa che accade di considerare è il metodo col quale sono ottenute. Il metodo è una combinazione dell'esperienza storica e della dialettica; i fatti vi sono consultati, ma così in grosso, e per quanto serve perchè diano la risposta che il metodo dialettico richiede. Nessuna meraviglia dunque se i cultori delle scienze storiche non hanno voluto saperne di un tal metodo di fare la filosofia della storia.

Ben altrimenti, un secolo prima, il Vico, fermo nel concetto che « natura jus fecit arcanum, leges autem ex pietate ortae sunt » anche innanzi alla prima pubblicazione della Scienza nuova, in un *poema drammatico monodico* (1), che tramezza tra il Diritto universale (1721) e la Scienza nuova (1725), aveva cercato di

(1) Giunone in danza, 1723. V. Opere, ediz. Ferrari, vol. VI.

ritrovare le idee primitive della storia dai miti. Aveva ricavato da questi le fasi primitive dell' umanità, i rudimenti dei costumi, della civiltà e del diritto, ed aveva raffigurato nei dodici Iddii *majorum gentium*, la successione delle epoche primitive. Qualunque sorte l' esatta ricerca storica, filologica, mitologica abbiano riserbata e riserbino alle interpretazioni vichiane, questo è certo, che anche in un poema, egli non si era affidato di ritrovare le idee umane se non che nei fatti umani. E così dai soli fatti che la preistoria gli somministrava, i miti, aveva creduto di poter ricavare le idee umane primitive, le dimore rese stabili, le nozze legittime, l'origine della poesia, l'uso del fuoco, la coltivazione dei campi, l'arte guerresca, i regni, il culto, la navigazione e i commerci.

Che diremo poi del valore delle formule? come credere che esse riassumano il corso della storia, e valgano a caratterizzarne le epoche? Non pare che ci dia una qualche conoscenza del mondo classico il sapere, che esso rappresenta il finito e l' individualità, e che in esso taluni soltanto sono liberi. Il quadro che Hegel traccia della storia cinese per sostenere che la volontà dell'imperatore è il diritto e la moralità, è assai poco rispondente al vero. Il Flint nota, che egli trascura il periodo feudale della storia della Cina, e quello della divisione dell'impero in principati distinti. E gli osserva, che Lao-tsee ha insegnato l' indipendenza dell' individuo di fronte allo Stato quasi come gli Stoici; e che Yang-Choo ha formu-

lato la legge o sapienza della vita con la formula individualista, *ciascuno per sè*. Che Mieh-Teih ha riportato il principio di ogni virtù all'amore mutuo; e che Confucio inculca il rispetto della tradizione, perchè essa è la formula della morale, *che ciascuno può ritrovare da sè*, e insegna che la rettitudine del cuore è il principio di ogni virtù pubblica e privata. Gli ricorda che l'aforisma, *voce di popolo voce di Dio*, è scritto in tutti i libri sacri della Cina; e che Mencio fu quello che noi diremmo un democratico radicale. Il quadro che egli traccia della storia dell'India è in gran parte un disconoscimento del valore della poesia, della religione e della filosofia indiana; come applicare il concetto della sostanzialità all'India vedica politeistica, e quello della libertà di un solo agli Ebrei dell'epoca dei Giudici o di quella dei Re? In verità non è possibile caratterizzare le nazioni come i recipienti di farmacia, con un'etichetta, *sostanzialità*, *individualità*, *finito*, *infinito* ecc. Rispetto al mondo classico e al cristiano moderno le idee dell'Hegel sono più larghe e geniali, la maggiore conoscenza delle cose rimedia in parte al difetto delle formule; cosicchè si può dire, che la filosofia della storia dell'Hegel tanto si giova della prima quanto si danneggia delle seconde.

Per Hegel la storia ha uno sviluppo lineare nel tempo e nello spazio, va dall'oriente all'occidente, da popolo a popolo; e come lascia le sue sedi anteriori, così abbandona i popoli che prima ha visitati.

Lascia la Cina per l'India, questa per la Persia ecc. Ora è un punto di vista erroneo questo che considera il progresso, non rispetto all' elevazione generale delle condizioni intellettuali e morali dell'umanità, ma alla divisione dell'umanità in nazioni (1), e le degrada tutte a strumenti dell'idea nella storia, meno l'ultima privilegiata, che è il popolo eletto dell'idea. A sentire Hegel, i quattrocento milioni di Cinesi debbono restarsene sempre nella loro immobilità primitiva; e similmente ogni popolo, visitato fugacemente dallo spirito della storia nel suo viaggio verso la mèta, dovrebbe scomparire dalla storia. Più una nazione è ad occidente, e più il suo posto nella storia è alto; e non importa che la realtà contrasti, e che molti popoli occidentali siano passati senza lasciar traccia nella storia. Questo singolare preconcetto geografico non vale però che fino all'Europa; l'America non entra di suo diritto nella storia, ma solo come eco del mondo antico. Noi vediamo invece ora, che essa ci presenta una civiltà per molti rispetti originale. Lo stesso preconcetto lo induce a porre l' Egitto, in ordine di tempo, dopo le altre nazioni storiche dell'Asia; la civiltà cinese e l'indiana al disotto dell' assira, a cui sono tanto superiori; a fare della mitologia greca un prodotto dello spirito superiore alla teologia dell'India, e perfino a quella del popolo ebreo. Così le fasi della civiltà sono disposte piut-

(1) Cfr. Flint, op. cit. cap. XI.

tosto per ordine di spazio che di tempo; la deduzione logica contrasta alla cronologia, e non ripugna a nessuna assurdità.

Il vero è che non ci è da fermar nulla a priori (1), e che l'impresa di schierare in categorie fisse il contenuto così accidentato della storia è impossibile. Non sono prevedibili gli effetti delle collisioni, delle migrazioni, degl'incrocii dei popoli e delle razze; e l'accidentale ha una parte così grande nel determinare gli eventi, che rende impossibile qualunque concezione sistematica che pretenda di determinarne il corso. Talvolta la razza bianca, mescolatasi con le razze di colore, è decaduta; altre volte ha sterminate le razze di colore e si è sostituita ad esse. Gli Stati Uniti ci presentano un esempio nuovo. La presenza di due razze ha condotto prima alla schiavitù di una di esse, e poi ad una delle guerre più sanguinose per liberarla. Ma liberati gli schiavi negri, non perciò le razze si sono fuse, anzi sono di fronte ora, e più ostili che mai. Gli Arabi, che ebbero una civiltà splendida, sono ricaduti nella barbarie; e invece i popoli turanici, che minacciarono più volte l'Europa, e che sono giudicati disadatti alla civiltà, hanno prodotto, con gli ungheresi, una delle più belle razze d'Europa, e gettato con essa una delle propaggini più vigorose della civiltà occidentale. Baluardo contro l'invasione turca prima, e contro la slava di

(1) Cfr. Villari, Discorso inaugurale del Congresso storico, in Nuova Antologia, 15 maggio 1903.

poi, essi furono allevati nella civiltà germanica, ma più ancora nella latina. L'Italia, della quale l'Ungheria fu sorella nelle ultime lotte dell'indipendenza, la conquistò alla civiltà occidentale con l'influenza del Papato, della Repubblica veneta, della corona di Napoli. La lingua latina fu per molto tempo la lingua della cultura, e in essa si espresse il grido della lealtà magiara, *moriamur pro rege nostro.* I Cinesi, che aprono la Storia secondo Hegel, dovrebbero essere condannati all'immobilità; e intanto i Giapponesi, che sono della stessa razza, gareggiano coi popoli della civiltà occidentale nelle arti della guerra e della pace, nella cultura e negli ordinamenti politici, facendo retrocedere quasi da un giorno all'altro la civiltà fino all'estremo oriente.

Questa tesi hegeliana della decadenza irrimediabile dei popoli, ha fatto fortuna, e s'è riprodotta sotto forme varie per opera di scrittori delle scuole più opposte, e che non avevano forse sentore dell'origine sua. Con speciale predilezione essa è stata applicata alla pretesa decadenza della razza latina, ed è stata accolta anche da scrittori ad essa appartenenti. Basti ricordare il Ferrero e il Sergi in Italia, il Bazalgette in Francia. Nondimeno è stata combattuta recentemente, e con grande ardore, dal Novicow in due libri, uno sull'Italia e sul suo ufficio presente fra le nazioni civili; l'altro sull'espansione della nazionalità francese, fondata specialmente sull'universalità della sua lingua e della sua letteratura. Non è senza significato forse, che la tesi con-

traria alla decadenza latina sia stata sostenuta da un sociologo, cioè da un cultore di una scienza, che dà speciale rilievo all'influenza della razza come fattore della storia; e da un russo, cioè da uno slavo, cioè da uno scrittore appartenente alla razza, potente di numero e di territorio, entrata da poco nella storia, e ritenuta come depositaria delle vergini energie della storia futura.

E per verità se si guarda in particolar modo alla nostra storia tre volte millenaria, ed alle civiltà succedutesi, la prelatina, la latina, la medievale cattolica, quella del rinascimento, la moderna; se si bada ai tre primati incontestabili successivamente raggiunti, il politico, il religioso, l'artistico, se si considera che in fatto di letteratura e di scienza toccammo, anche nei tempi più infelici della nostra storia politica, altezze che non furono superate, ci è ragione di credere, che la pretesa necessaria decadenza delle nazioni non si è verificata per la nostra, e che da essa non s'è ancora ritirato lo spirito della storia. Il Novicow si scaglia contro questa, che egli chiama grossolana mistificazione, la decadenza latina; e si meraviglia che abbia avuto tanto successo, che sia divenuta uno dei *clichè* più in voga, e che per una bizzarra autosuggestione sia stata presa per realtà da scrittori di razza latina quello che, secondo lui, non è che un'insania. Forse non è sperabile, nota argutamente il Brunetière (1), che costoro si

(1) Revue des deux Mondes, 1.° giugno 1903.

ricredano, almeno *pour la beauté des choses qu' ils en ont dites*. Ed aggiunge; lasciamoli dire, e aspettando che l' avvenire decida, persuadiamoci che il primo passo verso la decadenza è di crederci; e perciò non ci crediamo. La sociologia, per bocca d' un suo interprete slavo, ci autorizza a farlo. Che la storia sia come una serie di rappresentazioni a beneficio, che non si possono ripetere, or di questo or di quel popolo, non è un teorema della filosofia della storia. Prima di Hegel Kant aveva insegnato che il soggetto della storia e l' umanità, e prima di Kant lo aveva insegnato l' Herder. E fu questo universalismo, che gli meritò i rimproveri dei nazionalisti tedeschi, e in special modo dell' insigne editore della filosofia della storia dell' Hegel, di Eduardo Gans.

E un'altra cosa bisogna considerare, ed è, che questa maniera di concepire la storia, come il prodotto dell'Idea che si sviluppa da una parte, e dei popoli morituri che ne sono strumento, e rappresentano le fasi di tale sviluppo, è qualche cosa di mitico e di mistico insieme, che non riesce di concepi re scientificamente. Perchè l'idea o la ragione nella storia è il tessuto delle idee umane, e per conseguenza non è nulla fuori del pensiero concreto che informò la vita dei popoli storici. E questi alla lor volta non restano quello che erano, non restano quella stessa realtà etnica e storica, quando per usare la fraseologia hegeliana, lo *spirito della storia* si è ritirato da essi. Il popolo greco del tempo delle guerre persiane, e il popolo romano dell'epoca delle guerre

puniche, non sono identici rispettivamente a quello che soggiacque alla conquista romana dopo il disfacimento della lega achea, od all' urto delle irruzioni barbariche. Cosicchè il vero è che il pensiero dei popoli fa le idee storiche, e che come questo pensiero muta, (e il mutamento non è senza legge), mutano le idee storiche e la storia con esse. E che quando un popolo non ha più, per la decadenza dei suoi poteri spirituali e materiali, la forza di fare la storia, e un altro popolo l'acquista, la storia passa da quello a questo; e potrebbe da questo tornare a quello, se la condizione inversa si riproducesse. Che se d'ordinario non si riproduce, non è per nessun fato razionale o irrazionale, ma solo perchè l'esser vinto nell' agone della storia è ragione che allontana le possibilità di un risorgimento. Ma queste si possono verificare di nuovo, perchè nessun fato lo vieta. E per l'Italia difatti si sono verificate. Le mescolanze dei popoli, l'azione delle idee religiose, il rifiorimento della cultura hanno a volta a volta condotto il popolo della penisola, (che non è un'entità astratta sempre identica), a dare un contributo vario alla storia. La quale poi non è legata soltanto all'impero politico, ma a tutte le forme dell'attività spirituale, per ciascuna delle quali un popolo può avere il primato, o anche soltanto un nome nella storia.

Hegel crede che la storia umana, almeno idealmente, sia finita con la civiltà moderna germanica. Ogni filosofia della storia, che ripone in una certa

forma di civiltà il fine della storia, deve prendere necessariamente la forma contemporanea come definitiva; o attingerne almeno gli elementi più importanti. Ma per credere che l'incivilimento umano, nota il Flint (1), non possa dare altro, abbiamo bisogno di ragioni migliori che non sia quella, che una filosofia della storia, quella dell'Hegel, è impotente a dirci nulla dell'avvenire; e che, la storia non potendo ripetersi, il *credo storico-politico* insegnato dall'Hegel a Berlino tra il 1820 e il 1830 è definitivo per l'umanità. In diretta opposizione con Hegel, Herbart ha insegnato, che l'umanità è tuttavia nel periodo della fanciullezza. Come potremmo dargli torto? Se consideriamo l'infinità relativa delle epoche geologiche, che prepararono l'avvento della specie umana sulla terra, e quella minore, ma sempre sterminatamente grande, che l'umanità percorse nel periodo preistorico, abbiamo motivo di prendere partito per Herbart contro Hegel; e di meravigliarci che mentre per metter su il teatro, e per preparare una piccola parte della compagnia, ci vollero tempi così sterminati, la rappresentazione debba durare così poco.

Senza pretendere di fare i profeti, possiamo sicuramente affermare, nota bene il Flint, che entriamo ora in un periodo nuovo della storia. Possiamo anzi dire, che l'umanità, come tale, non ha ancora la sua storia, e che soltanto ora se ne an-

(1) Op. cit. cap. XI.

nunzia il principio. Per lo passato le nazioni soltanto hanno avuta una storia. Formatesi dopo il Medio Evo, proclamarono il loro diritto dopo la Rivoluzione francese, e il secolo XIX fu detto il secolo delle nazionalità. E sebbene per l' Europa si possa parlare da un pezzo della vita comune delle nazioni, questo non è vero pel resto della terra, e pel passato della storia. Si pensi quello che è diventato dopo Hegel il teatro di questa. Le strade ferrate si avanzano da per tutto , e traverseranno tra poco il deserto affricano congiungendo l' Egitto al Capo di Buona Speranza, come hanno congiunto l' Europa all'estremo oriente, e ricollegati gli oceani che bagnano le Americhe. Il lavoro umano rende facili veicoli frai popoli le più ardue montagne, e riunisce mediante canali i mari divisi. Il teatro della storia è diventato unico , e corrispondentemente si prepara l' unificazione della Commedia umana.

Difatti l' espansione industriale dei popoli civili ha fatto penetrare la civiltà europea in tutte le plaghe del mondo abitabile, mentre i progressi dell' igiene rendono possibile l' avanzarsi dei bianchi in climi inospitali. Così essi sono posti in contatto permanente con centinaia di milioni di uomini di altre razze, e in mezzo a nuove forme sociali. Siamo, si può dire, al *lever de rideau* della storia propriamente umana; ed anzi manca ancora perchè essa sia posta nel pieno suo corso. Non è gran tempo, e la vita sociale fra gli stessi popoli civili era particolarista ; la divisione delle classi escludeva le in-

feriori dalla storia. Da un secolo appena la borghesia ha conquistato il diritto di farla , e alla stessa conquista si avanzano oggi, non senza minaccia, le classi lavoratrici. Perchè penseremmo ora, che chi negli ozii dell'agiatezza leggicchia un romanzo valga per la storia più dell' operaio che lavora a forare le montagne, o a congiungere due mari? Noi ci avanziamo tranquilli e sereni tra un vero caos d' interessi, di popoli, di razze; e non è possibile prevedere se l'umanità avrà da questo la pace o la guerra. Anche quelli che prepararono la rivoluzione francese, ha detto recentemente il Villari (1), speravano in una soluzione pacifica, e il sangue scorse a fiumi. Ad ogni modo noi possiamo oggi prevedere, secondo la giusta osservazione del Flint, l' avvento dell'epoca umana della storia con la stessa sicurezza, con cui un uomo d' ingegno, un grande statista, avrebbe potuto prevedere, tra il secolo XIV e il XV, la caduta della feudalità, e la creazione dello Stato moderno. Come si potrebbe sostenere, che la nuova epoca storica, che si annunzia, non si distacchi dalla precedente più che non si distaccasse la storia greca dall'orientale?

VII.

Hegel dà assai poco valore ai fattori naturali della storia. Fermo da una parte nella teoria che l'origi-

(1) Discorso inaugurale del Congresso storico, in Nuova Antologia, 15 maggio 1903.

ne storica non ha che vedere con l'idea, e che il fatto è, rispetto a questa, pura apparenza; e dall'altra, nell'altra teoria, che la filosofia della storia ricerca il divenire ideale dello Stato, non ammette che il problema filosofico della storia possa trovare elementi adatti per la sua soluzione mediante un'attenta e bene informata considerazione delle origini. Invece oggi si domandano appunto ad essa le soluzioni delle quistioni più importanti intorno alla natura e allo sviluppo dei fenomeni sociali; perchè si crede che il fenomeno primitivo, come quello che è più semplice, riveli meglio del complesso corrispondente la natura sua. Ed anche senza sottoscrivere alle esagerazioni del nuovo metodo, specialmente quando par che creda utili alla filosofia della storia, (mutata oggi da taluni in Sociologia), solo le ricerche sulle origini , e trascura le grandi fasi dell'incivilimento umano; è certo che la storia non s'intende, dal punto di vista delle maggiori generalizzazioni , senza tutto quel complesso di studii , che hanno illustrato le origini della civiltà. La stessa storia, che prima si occupava dei fatti politici più visibili , diplomazia , guerre , rivoluzioni , principi, cerca ora non solo di attingere da tutte le fonti, e con tutti gli sforzi individuali e collettivi, il materiale storico; ma di indagare anche il sottosuolo dei fatti. Essa vuol sapere non solo ciò che è accaduto, ma come è accaduto. Non le basta di descrivere una civiltà, vuol sapere come si è formata. Già il Savigny e il Niebhur cominciarono a penetrare più addentro nella società, con lo studio del diritto e delle

istituzioni politiche; poi si studiarono, e si studiano ancora, i costumi, le lettere, le arti, la vita pubblica e privata; oggidì si dà anche una speciale importanza al fattore economico. E non si può negare che tutto questo è valso a far ritrovare le origini dei fatti non più alla superficie, ma assai più profondamente.

Invece Hegel, fisso nell'idea che la storia comincia con la civiltà, e che tutto quello che è precivile è anche preistorico, non bada quanta parte del suo contenuto spirituale la storia attinga da quel processo di formazione della coscienza, che accade nel periodo precivile. È in questo difatti che si formano quasi tutte le idee primitive religiose, morali, giuridiche, politiche, i costumi, le industrie, i commercii, gli utensili, gl'istrumenti, le armi, il lavoro in generale, gli albori insomma della vita civile, che oggi formano il sostrato indispensabile di ogni considerazione generale sulla storia. Che cosa può essere una filosofia della storia, che incomincia con le grandi monarchie, con le grandi civiltà, e non ne esplora le origini? Ancora, altre scienze sussidiarie sono consultate per cavarne spiegazioni dei fatti; l'etnografia, la psicologia etnica e l'antropologia offrono mezzi sempre nuovi di studii e d'interpretazioni. E così lo studio scientifico dell'azione dei climi sull'uomo, di quella delle condizioni geografiche, di quella che il Ritter chiamò *la funzione storica dei continenti*. Intorno a quest'ultimo punto non si può dire che Hegel sia muto. Guarda al teatro geografico della storia, e ne

traccia a suo modo e inesattamente i confini, e poi traccia quel suo percorso geografico della storia, nel quale abbiamo già detto quanto ci sia di fantastico. Ma intorno all'influenza dell'ambiente naturale sulla storia egli ci dà o qualche considerazione vaga, o taluna chimerica e ingannevole. Come contentarsi di osservazioni come questa: « che il valore della natura nella storia non deve essere nè esagerato, nè diminuito » ? Le sue osservazioni, che gli altipiani rendono i popoli pastori, le grandi valli agricoltori, e il mare commercianti, o sono ingiustificate, o sono verità del genere di quelle di M. de la Palisse.

Bisogna bensì riconoscere che al tempo di Hegel i nuovi studii non erano quello che sono ora. Ma già quasi quarant'anni prima, metà della lunga opera dell' Herder sulla filosofia della storia aveva tenuto conto delle razze, dei climi, della psicologia dei popoli, delle tradizioni, dello sviluppo dell'intelligenza in correlazione con quello dei bisogni, della dipendenza dei sentimenti dall'ambiente naturale e sociale, dai costumi e dalle tradizioni, e di tutta la psicologia individuale dalla sociale. E sessant' anni prima dell' Herder, Vico aveva interrogato *i tempi muti* per fondarvi su la sua filosofia della storia; e nella ricerca delle *idee umane* secondo le quali si svolge la storia umana, non si era arrestato alle grandi civiltà, ma aveva proceduto con divinazione geniale, alle origini. Nello stesso tempo egli aveva indicato il vero metodo; contro il razionalismo aveva inculcata la necessità di studiare la genesi delle idee nei fatti, il

vero nel *certo. Cogitare* e *videre* sono per lui le due condizioni imprescindibili del sapere; e insieme non cercare soltanto come le scienze che si hanno si possono perfezionare, ma scoprire anche l' *antico mondo delle scienze*, come dovettero nascere e svilupparsi. Se i fatti si svolgono secondo le *idee umane*, che hanno presieduto alla loro formazione, la metafisica delle *umane idee* non è un prodotto individuale, ma comune dell' umanità, e perciò storico. Il principio famoso della XIV Dignità, che *natura di cose è nascimento di cose in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose*, è il contrapposto preciso della solenne affermazione dell'Hegel nella filosofia del diritto, che l'origine dello Stato non ha che vedere con l'idea dello Stato, e che il fatto è pura apparenza rispetto all' idea.

E ad ogni modo, dei nuovi studii, al tempo dell'Hegel ce n'era, (a differenza di quello di Vico), già abbastanza per stupirsi, che una mente come la sua li abbia di partito preso trascurati per la speciosa ragione, che la storia comincia coi grandi imperi dell' oriente. È l' esagerazione inversa di quella molto in voga oggi, la quale crede più utile all' intendimento della storia lo studio delle tribù selvagge, anzichè quello della Grecia e di Roma. E non si può non notare, che la prima è un'esagerazione, la quale anzichè togliere valore alla seconda, cioè alla filosofia della storia fatta con criterio naturalistico, è adatta a darne ad essa, per reazione, uno maggiore.

VIII.

Se ora paragoniamo le due filosofie della storia, la kantiana e l'hegeliana, dal punto di vista delle idee più recenti intorno a quello che una filosofia della storia può essere, vedremo facilmente quanto la prima sia più resistente della seconda rispetto agli attacchi della critica demolitrice. Noi siamo oggidì in una fase del pensiero, che contesta la possibilità non solo di una filosofia della storia, ma anche di una scienza della storia, e non ammette che semplici indagini di *metodologia storica*, perchè crede che non si possa parlare di *leggi* della storia, e si debba considerare questa come oggetto di una conoscenza non *nomotetica* ma *idiografica*. Io penso invece che le scienze storiche siano anche scienze nomotetiche; ma che le leggi storiche formino una categoria a parte di leggi, che si potrebbero dire *leggi di tendenze*, cioè leggi le quali, vere assolutamente per un gruppo di cause considerato, e *in abstracto*, non sono vere in raltà se non come tendenze, cioè come cause operanti in un insieme di altre cause variabili e modificatrici. Le scienze storiche vanno da un estremo di scienze massimamente nomotetiche, (p. es. le economiche), contermini per questo loro carattere con le scienze naturali, alla storia propriamente detta, che è *idiografica* senza perciò cessare di sottostare a leggi di tendenze. Perciò penso che i metodi delle scienze storiche non comportano esclusioni perento-

rie; che tutti i metodi in esse sono buoni, dagl'induttivi, respinti dallo Stuart Mill, ai deduttivi, che sono considerati come non adoperabili dai puri empiristi. Ma a patto che siano controllati reciprocamente, e subordinati a quel metodo fondamentale, che è il *deduttico inverso* o *storico*, che lo Stuart Mill sessant'anni fa additò come fondamentale, e che consiste nel partire dal fatto per giungere analiticamente ai fattori, e nel ricostruire deduttivamente le azioni di questi in guisa, che la deduzione teorica riproduca il fatto.

Se non che questo, più che un metodo speciale, è l'espressione di una legge logica generale, che non permette di separare i procedimenti induttivi dai deduttivi in nessun campo di studii. La necessità della loro più intima compenetrazione nelle scienze storiche, non è che l'espressione estrema, e perciò più chiara e più significativa, del loro rapporto logico generale. Anche nei fenomeni naturali non si produce mai un'esatta ripetizione, nè una serie è mai simile a una serie, nè un prodotto a un prodotto. E quando la *collocazione* delle cause è variabile, come nei fenomeni meteorologici e in molti dei biologici, (p. es. l'eredità), la conoscenza è idiografica e non nomotetica tanto nelle scienze naturali che nelle storico-sociali. Queste, e massimamente la storia propriamente detta, rappresentano l' estremo di una serie antitetica, al cui estremo opposto è l'uniformità astronomica, nella quale la legge e il fatto coincidono. Ma entro la serie, un quadro morboso in un indi-

viduo determinato, e un evento storico sono su per giù oggetto della stessa conoscenza idiografica.

Quello che è vero è che, nella scienza della storia, tanto l'induzione quanto la deduzione incontrano ostacoli insormontabili. L'induzione perchè richiede l'uniformità, e non è adoperabile dove questa, come accade nella storia, manchi. La deduzione, perchè essa non può mai essere certa di calcolare tutte le cause, e nella loro esatta collocazione. Ogni grande fatto sociale dipende da un gran numero di cause, che per di più non restano le stesse in un lungo periodo di tempo. Non possiamo mai essere sicuri di calcolare esattamente la portata di una moltiplicità di tendenze, e della loro azione reciproca nel tempo, nella produzione di uno stato sociale concreto, p. es. del Cristianesimo, della Riforma, della Rivoluzione francese. E se il calcolo è quasi impossibile a fatto compiuto, è addirittura impossibile pel futuro, per la previsione, dove non può procedere guari oltre quella forma della previsione storica, che è la previsione politica.

Questi ostacoli insormontabili che incontra la deduzione mostrano quanto sia assurda la pretesa, che alla Filosofia della storia, come sintesi ultima delle scienze storiche, assegna il còmpito di determinare il fine ultimo dell'umanità, e lo sviluppo reale, sempre identico, col quale deve raggiungerlo. Il suo proprio problema giace nella storia stessa, e se oltrepassa i mezzi della ricerca storica positiva, non oltrepassa il contenuto della storia, e della sua interpetrazione. La Fi-

losofia della storia ha come proprii problemi; l'origine e l'importanza storica delle proprietà psichiche, segnatamente etico-intellettuali, dei grandi popoli storici ; le idee che dominano i grandi periodi storici, e la direzione del progresso umano. Il concetto del Vico, che intese la filosofia della storia come scienza della genesi delle idee umane regolatrici delle umane azioni, religione, diritto, economia, morale, scienza, arte, e della reciproca azione delle une sulle altre nel determinare lo sviluppo della storia, non è punto antiquato. Ed anche dopo la prima metà del secolo passato trovò un interprete geniale nel Lotze, il quale nel 3°. volume del suo *Microcosmo* trattò, con profondo sentimento di riserva critica , i più grandi problemi della storia. E per tal fine, il rapporto tra la libertà e la necessità nella storia, e dipoi l'origine dell'incivilimento, l'influenza dei grandi uomini, le leggi dello sviluppo sociale, e le influenze esterne della razza, dei climi, della situazione geografica, e in generale delle forze fisiche sul progresso civile. E quindi il cammino generale del progresso storico nei grandi popoli storici ; e da ultimo questo progresso nelle sue forme particolari, del sapere, del benessere e del lavoro, dell'arte, della vita religiosa, della vita civile e politica.

Se un rimprovero si può fare al Lotze è, o di essere rimasto al di qua del segno al quale mira una conoscenza filosofica della storia, o di essere andato troppo al di là. Egli ha lasciato senza legame tutte le ricerche particolari, così ingegnose e feconde, alle

quali abbiamo accennato, dal punto di vista e nei limiti dell'esperienza storica. E invece nel nono ed ultimo libro dell'opera, che è in parte metafisico e in parte teologico, ha cercato la sintesi fuori della esperienza. Per chi invece vuol restare nei limiti di questa, tutto il problema si riduce a vedere quale degli aspetti dello sviluppo e del progresso storico è riassuntivo, quale è quello al quale tutti gli altri sono coordinati. È il sapere o il fare? è la vita religiosa? è il benessere o la moralità?

Una filosofia della storia non può essere che una teoria del progresso, e questo non può non essere concepito, come indirizzato alla completa attuazione dell'idea dell' umanità, alla manifestazione in forma armoniosa di tutte le potenze spirituali, al trionfo completo della razionalità nella vita, ad una vita morale perfetta in una perfetta felicità. Se non che questo ideale della vita non è facile a determinare, se si deve tener conto delle diverse nazionalità, e delle diverse sfere della vita spirituale, arte, religione, società civile e politica, stato economico ecc. Sotto ciascuno di questi punti di vista si possono fare previsioni prossime, e abbozzare anche il quadro delle risultanti di pochi o molti di essi. Ma descrivere particolarmente il quadro complessivo di uno stato finale perfetto deve essere considerato come superiore all'intelletto umano, al quale non è dato di penetrare un futuro incommensurabile. L'ideale indicato non è contestabile, ma deve restare necessariamente indeterminato; esso può valere come norma direttrice del progresso, ma que-

sto non può prendere il suo contenuto se non che dalla storia passata e presente, e anticipare soltanto il futuro prossimo.

E come è necessariamente indeterminato l'ideale ultimo della storia umana, così è anche indeterminato il progresso che è indirizzato a raggiungerlo. Non è possibile dimostrare che esso è sempre il migliore adattamento di mezzi pel conseguimento di un fine, che sebbene indeterminato, è presente all'intelligenza; e neppur questo, che pure sembra essenziale in una teoria del progresso, cioè che ogni stato successivo, almeno nelle grandi epoche, rappresenti un progresso sullo stato antecedente. Difatti non è possibile dimostrare pei singoli popoli, che le vie della storia sono state per essi le migliori dal punto di vista della finalità. Come si potrebbe dimostrare per la storia d' Italia, che le invasioni barbariche, e il conflitto con l' impero d' oriente, e poi la lotta tra l' impero germanico e i comuni, tra l' impero e il papato, e la servitù straniera, sono state le migliori condizioni pel miglior esito al quale il popolo italiano potesse giungere? Si è bensì cercato di abbozzare all' ingrosso una certa mediazione storica; p. es. si è detto, che l'impero romano ha preparata la via al Cristianesimo, che il Rinascimento filosofico e letterario ha preparato la Riforma. Ma se si può dire, che ove certe cause storiche non avessero operato, certi effetti storici non avrebbero avuto luogo, non si può calcolare l'altra direzione che la storia avrebbe presa, e giudicare che sarebbe stata peg-

giore. Tutti gli eventi storici di qualche importanza soggiacciono ad apprezzamenti contraddittorii, perchè agli uni par bene quello che agli altri par male. La Riforma è lodata dai Protestanti, biasimata dai Cattolici; la Rivoluzione francese è giudicata cosa santa dal radicalismo storico, cosa malvagia dai conservatori; e l'unità d'Italia non è giudicata allo stesso modo dagl'italiani e dagli stranieri, dai liberali e dai papisti. Si stabilisce bensì una certa uniformità nel giudizio della storia; ma perchè infine essa è scritta non dai vinti ma dai vincitori. Quale sarebbe il giudizio della storia sui popoli conquistatori, se essa fosse stata scritta dai popoli conquistati? quale quello sulla Riforma, se la controriforma avesse trionfato? Per questo che tocca di dare il giudizio finale non ai vinti, ma ai vincitori, e perchè agli uomini in grandissima maggioranza piace la causa dei vincitori, questa è considerata come un decreto del cielo. « Victrix diis placuit caussa, sed victa Catoni »; ma non è Catone che scrive la storia. Fino il popolo d'Israele, che sta sotto la guida diretta di Dio, che è il popolo eletto, il miracolo fatto storia, non raggiunge l'ideale messianico che gli era stato promesso; e il teologo deve dichiarare, che Dio ha dovuto abbandonare quel popolo come ribelle all'educazione divina.

Anche nel paragone delle epoche storiche tra loro non si può sicuramente affermare, che la successiva è più progredita. Se per progresso s'intende miglioramento in tutto, la disputa può durare un pez-

zo, e sarà sempre difficile di provare che un' epoca, che si considera più progredita, sia tale sotto il rispetto della cultura generale, dell' ordine giuridico e politico, e delle qualità morali, intellettuali ed estetiche degl' individui. Se l' ottimista si appella al progresso sociale, il pessimista invece vi dirà, che l' individuo è decaduto, e che difficilmente l'età moderna può presentare, sotto il rapporto della perfezione spirituale, individualità così altamente dotate, come i grandi uomini dell' antichità classica. E lo stesso decadimento gli parrà di poter affermare sotto il punto di vista dell'armonia delle facoltà negl' individui, e conseguentemente della loro felicità. E ancora, dal punto di vista politico-sociale, non gli parrà di poter dare la preferenza all' individualismo moderno, rispetto alle virtù civili dell'antichità classica.

Che se il progresso nella storia si vuol misurare alla stregua della felicità individuale, si vede facilmente che non se ne può dare nessuna giustificazione. Non si può fare il calcolo del benessere per gl' individui, e meno si può fare pei popoli; il bilancio della virtù e della felicità che si vorrebbe stabilire per paragonare tra loro due epoche della storia umana, è impossibile. E se anche fosse possibile, non conchiuderebbe a nulla, perchè la virtù e la felicità non sono valori ereditabili; essi stanno e scompariscono con l' individuo, nè chi è malvagio o infelice può diventare buono o felice dell' altrui bontà o felicità. Anche nello stesso individuo, la felicità passata e la passata virtù non valgono più

se si perdono. Non potrebbe il piacere di un selvaggio pel possesso di un pezzo di vetro brillante essere maggiore di quello di un uomo civile pel possesso di un capolavoro artistico? L' ottimismo edonistico non può essere il criterio valutativo della storia; anzi potrebbe, alla prova, trasformarsi nell' affermazione opposta. Difatti le due maggiori religioni storiche, il Buddismo e il Cristianesimo, sono religioni che inculcano la rinunzia, la liberazione dall' esistenza; sono religioni o irreparabilmente pessimistiche, come la prima, o, come la seconda, trasferiscono la felicità in un' altra vita, e chiamano questa una valle di lagrime. La vita è dolore, è colpa; ed è giustificata dalla teologia cristiana solo come mezzo di un' altra vita, come periodo di espiazione e di prova. Ora, poichè l' altra vita non è un possibile oggetto di conoscenza, già nella stessa coscienza religiosa ci è la convinzione, che la finalità ultima della vita non è un possibile oggetto di dimostrazione. Sulla coscienza umana pesano le grandi ombre del peccato e della morte, da cui è libero l'animale inconsapevole; e le religioni, con le teorie apocalittiche, manifestano la convinzione, che come la vita non è la felicità, così non è neppure il regno del bene e della morale perfezione.

Se non che tutte queste difficoltà, se valgono a mostrare che la storia non può essere considerata come l' opera di una ragione assoluta, trascendente o immanente, che lavora per l' attuazione di un fine voluto e predeterminato; se valgono a mostrare che

l'accidentale non si può escludere dalla storia, e che anzi in essa vale, assai più che nella natura, il principio dell'*eterogenìa dei fini*, non riescono ad una negazione assoluta della finalità e del progresso nella storia, e quindi alla negazione della possibilità di una filosofia della storia. L'insuccesso della ricerca dipende dalla *misura* adottata; che è individualistica, che valuta la moralità e il benessere, da quello che essi sono nell'individuo, separato dalla comunità e considerato come fine a se stesso. Per vedere se il progresso è reale nella storia, bisogna guardare questa dal punto di vista dei beni, pei quali gli acquisti del passato si possono aggiungere a quelli che il lavoro del presente prosegue. Ciò vale principalmente per la conoscenza , e per tutto quanto da essa dipende. Se anche le facoltà e i poteri individuali non crescono, gli acquisti del passato diventano un'eredità spirituale, che arricchisce la vita individuale e collettiva. Similmente tutti gli altri dominii della vita, per i quali sono utili e fruttifere le esperienze del passato, siccome stanno in rapporto di dipendenza dal progresso intellettuale, mostrano lo stesso incremento, p. es. la politica, la legislazione, la religione; e progredisce la coscienza dei mezzi onde il maggior bene si consegua. Sarebbe assurdo pensare, che quella virtù educativa, che nessuno nega all'esperienza della vita individuale, manchi proprio all'esperienza storica, che tanto l'avanza. E se non è possibile giudicare del valore del progresso mercè il calcolo eudemonistico, non ci è dubbio che

tutto quanto i popoli storici hanno di maggiore ricchezza e pienezza di vita storica, deriva dall' incremento della cultura , dalla differenziazione progressiva delle relazioni, e dalla progressiva adeguazione del benessere materiale all' innalzamento dei poteri spirituali, e alla crescente complessità dell' esistenza. Ci è una costante proporzione tra il benessere e l' innalzamento dei poteri spirituali nella crescente complessità della vita; e se non si può dire in maniera assoluta quale è lo stato più felice, se quello della barbarie o della civiltà, è fuori dubbio che la coesistenza dello stato del benessere della prima col progresso spirituale della seconda sarebbe il supplizio dello spirito.

Posta questa necessaria adeguazione del benessere alle progredite forme dell' esistenza spirituale, e questa relatività nella valutazione del benessere, ne derivano due conseguenze. La prima, che le condizioni del benessere sono il sostrato del progresso morale, sul quale rioperano, e che rendono possibile ; la seconda, che la valutazione storica dipende essenzialmente dall' innalzamento della vita morale individuale e collettiva. Perciò mentre una fase o epoca storica è spesso determinata dalle nuove condizioni del benessere, (p. es. le scoperte scientifiche e geografiche , che determinarono la nuova epoca storica all' uscita dal Medio Evo e nella seconda metà del passato secolo) ; il valore di essa non si misura dalle utilità materiali, che ne ritragghiamo noi, e che possono anche diventare nulle nel corso dei

secoli, ma dal posto ideale che essa prende nello sviluppo storico, dal suo valore morale. Ciò è tantopiù evidente, quantopiù la valutazione si riferisce a periodi storici remoti; e perciò la storia separa i valori di utilità dal valore ideale, giacchè col tempo i primi scompaiono, e il secondo si rivela sempre meglio. Certo noi godiamo ancora i beneficii di lontane epoche storiche, specialmente di quella dei popoli dell' antichità classica. Ma il beneficio perenne davvero, è soltanto quello spirituale, e per esso il giudizio è dipendente dal suo valore intrinseco, così come il giudizio di un' opera d' arte. Tutti i grandi eventi storici hanno un valore oggettivo indipendente come rivelazioni dei poteri superiori dello spirito dei popoli. Il criterio storico *obbiettivo* non trascura il valore degli effetti dell'azione di una civiltà sul benessere, ma lo apprezza solo se e in quanto è condizione di un progresso morale, e però è essenzialmente un criterio morale. Il bene morale deve avere un valore per sè, per non essere, senza questo, ridotto a un non valore; perchè se l' effetto edonistico è il suo solo valore, tutto che è piacevole diventa morale.

La moralità dell' azione richiede l' unità indissolubile del fine e del motivo, richiede cioè che il fine morale sia voluto per se stesso. Ma questo non esclude il benessere come conseguenza e come condizione della vita morale. Il piacere è il mezzo più potente, il propulsore della vita, e se può essere escluso dall' ordine dei fini, non può essere escluso,

come voleva Kant, dall' ordine dei motivi. Perchè non è vero che il piacere del bene renda immorale l' azione, ma solo che il bene non deve essere fatto pel piacere che ci procura il farlo. E come il sentimento può essere motivo, cioè mezzo del fine morale, così è come benessere un elemento condizionante e integrante del valore morale. Il benessere, come condizione d' esistenza e di sviluppo, può essere, anzi è materia del precetto morale. Ma ogni valore morale è un valore spirituale apprezzabile in relazione all' ideale umano, considerato come l' esplicazione completa delle forze spirituali. Oltre questo fine non si può andare, nè ci sarebbe risposta, dal punto di vista scientifico, a chi domandasse il perchè del perchè. La vita ci è pei suoi prodotti più alti, per l' esistenza spirituale; e lo spirito è il valore più alto, perchè è quello che solo ha valore, e per cui tutto ha valore. La religione riesce allo stesso risultato; essa è l' espressione del bisogno morale di un principio spirituale del mondo, di un ordine morale del mondo. La religione cangia l' ideale morale della storia in idea cosmica, e la proietta nell' infinito. Le religioni tutte, in più alto grado le religioni morali, e massimamente la superiore fra tutte, il Cristianesimo, hanno nei simboli dell' umanità di Dio e della redenzione, reso sensibile il concetto del significato e del valore morale della storia. Il pensiero religioso, superata in esse la fase mitologica, vuole che le persone divine siano anche persone storiche, che hanno determinato con la loro

vita storica la direzione e la finalità morale della storia. La valutazione etica e la valutazione religiosa della storia coincidono, sono ambedue una valutazione morale. E tale è anche quella della fantasia nell' Arte. Difatti fra tutti gli elementi del giudizio estetico è predominante quello del valore assoluto degl' ideali estetici come *valori spirituali*. La *forma estetica* è non solo il mezzo necessario per la rappresentazione sensibile delle idee morali e religiose, ma anche un riflesso di quelle idee in tutti gli altri dominii della vita.

Adunque la filosofia della storia è essenzialmente una valutazione morale della storia, è la considerasione della storia come la progressiva realizzazione dell' ordine morale. L' idealismo morale è quello al quale si coordinano e subordinano tutte le altre forme ideali della vita dello spirito, la conoscenza, la religione, l' arte; così come le condizioni reali della vita storica, il benessere, che soggiace anch'esso alla valutazione morale. Anche la cosiddetta quistione sociale (economica) è una quistione morale; il cosiddetto *materialismo storico* si pone sotto l'egida della *giustizia sociale*. Inoltre, come abbiamo già detto, la considerazione filosofica della storia è una valutazione morale nei limiti dell' esperienza storica. Essa ha tre parti essenziali; la ricerca delle origini ideali della storia, cioè delle idee umane primitive; dello sviluppo storico, cioè delle idee umane direttive della storia; e del progresso storico desunto dalla *direzione* dello sviluppo storico, cioè dagl' *ideali* del progres-

so. Come cognizione del significato ideale della storia umana desunto dall'esperienza storica, la filosofia della storia non ha che vedere con le ipotesi che la oltrepassano, e neppure con quelle che pretendono di determinare una volta per tutte l'ideale finale della storia. Un tale ideale, se può essere fantastico, non può essere scientifico. Inoltre, siccome l'esperienza storica è unica, non può condurre a leggi filosofiche induttive o deduttive, ma solo alle idee dei fatti, e perciò non può essere altra cosa che la ricostruzione dei grandi fatti della storia secondo le idee onde furono prodotti e diretti. Da questo punto di vista, e in questi limiti, la filosofia della storia è tutt'altro che nna pseudoscienza, una direzione errata del pensiero umano; e lo prova il fatto, che ogni grande storico, se è posto in presenza di quei fatti che costituiscono i punti di culminazione o di conversione della vita storica, non può stare che non vi si sollevi. Questi due fatti, che ogni storia, (così politica, che artistica, religiosa, giuridica ecc.), è divenuta presto scientifica; e che quasi tutte le scienze sono divenute anche più prontamente storiche, sono un segno, dal quale è lecito conchiudere, che la filosofia della storia, che è come la sintesi della tendenza storico-scientifica del pensiero moderno, si rifarà presto dal suo presente discredito. Non si scrivono più oggi di proposito libri di filosofia della storia, ma di libri che trattano da un punto di vista filosofico questa o quella parte della storia, o abbozzano delle teorie di filosofia della storia senza pre-

tese sistematiche, è piena la letteratura recente. Mi basti ricordare il 3.° volume del *Microcosmo* del Lotze e il libro del Taine sulle *Origini della Francia contemporanea*.

Se ora paragoniamo con questo tipo di filosofia della storia, che abbiamo fugacemente abbozzato, le dottrine del Kant e dell' Hegel, vediamo subito e le concordanze e le discordanze. Ambedue riconoscono che la valutazione morale è l' essenza della concezione filosofica della storia, sebbene assegnino diversamente il criterio valutativo. Difatti ammettono che la storia è l' esplicazione dell' umana libertà, ma la concepiscono, come abbiamo già dimostrato, assai diversamente. Kant delle tre ricerche, le origini della storia, lo sviluppo della storia, e le tendenze della storia, tratta più specialmente la prima e l' ultima, ma trascura quasi completamente la seconda. La prima ricerca è condotta da un punto di vista mistico, che è ben lontano dalla realtà delle origini della storia. L'ultima è una determinazione a priori del fine della storia, la quale prescinde interamente dallo sviluppo storico, sul quale dovrebbe essere fondata. Ora la conoscenza del fine se anche è esatta, è imperfetta se non si sa come il fine è realizzato. Come sapere il fine per cui una macchina è fatta non mi fa sapere com'è fatta essa stessa, e come lavora; così sapere il fine della storia non è sapere come la storia si fa, e come procede al raggiungimento del suo fine. La lacuna della seconda ricerca è perciò assai grave, e non permette di con-

siderare come una vera e propria filosofia della storia i *Saggi* raccolti dal Rosenkranz e dallo Schubert nel VII volume delle Opere di Kant sotto il titolo, *per la Filosofia della storia.* Kant inoltre concepisce il benessere e la moralità come in opposizione tra di loro nella storia, distacca la seconda dal primo come un imperativo, e perciò si pone nella condizione meno favorevole per intendere la storia. Perchè il benessere è la materia della moralità per l'uomo, e quindi non è concepibile il progresso morale come separato affatto dal progresso materiale. E se l'individuo può essere morale e infelice, pel sacrificio della propria all'altrui felicità, nell'umanità questa separazione non è concepibile, perchè non vi è cosa per la quale si possa pensare che sarebbe legittimo e doveroso il sacrifizio dell'umanità.

Hegel invece trascura affatto la prima e la terza ricerca, e la sua filosofia della storia versa esclusivamente sulla seconda. È appena necessario di ricordare quanto abbiamo già a lungo detto circa il difetto che queste due lacune rappresentano nella sua dottrina, la quale pur essendo metafisica ed idealistica, cade in un realismo, che esclude ogni prospettiva sulla storia futura dell'umanità, e con la negazione recisa di ogni valore alla ricerca delle origini, dà una base antistorica alla filosofia della storia. Rispetto poi alla seconda ricerca, bisogna prima di tutto riconoscere, che essa è essenziale e centrale; ma bisogna anche distinguere in essa la parte nella quale Hegel segue lo sviluppo reale della

storia, da quella nella quale applica i suoi schemi alla realtà storica. Nella prima parte, sempre quando egli muove da una conoscenza esatta della storia, riesce a ricostruzioni geniali, che restano non solo un merito eminente suo e della sua scuola, ma che per la diffusione della sua filosofia, e per l'educazione mentale, che ne derivò, in ogni dominio delle scienze storiche, ha dato frutti copiosi ed universali in tutto il dominio della cultura posteriore. Ma rispetto alla seconda parte, senza stare a ripetere la critica delle formole, dobbiamo ricordare due critiche mosse da un filosofo della storia, che pure professa di non riconoscere a nessun altro che ad Hegel il valore di filosofo della storia, di Corrado Hermann, un pensatore che ha rivolto a questa disciplina il lavoro di tutta la vita. Nella *Filosofia della storia* pubblicata il 1870, egli contesta il concetto hegeliano che la storia rappresenti un processo lineare nel tempo, di fasi solamente successive, nella realizzazione di un' idea sostanziale unica. Egli mostra che il procedimento dialettico, arbitrario in sè, è inapplicabile alla storia; che non ha per sè nessuna prova razionale, ed è in contraddizione coi fatti. Cosicchè, sebbene Hegel non chieda altra concessione per dimostrare possibile la costruzione a priori della storia, se non che la ragione governi la storia, fa di questo postulato un uso affatto irragionevole, allorchè distacca dalla storia la ragione congreta della storia, e adopera una ragione sostanziale assoluta, che non è quella delle idee umane direttrici della storia uma-

na. Da questo punto di vista la filosofia della storia dell' Hegel è la negazione di ogni metodologia storica; ed è la perfetta antitesi del concetto contemporaneo, che nega la possibilità di una scienza a priori della storia, e sia pure filosofica, che considera ogni cognizione della storia come *idiografica*, e vede nella storia il dominio proprio del principio dell' *eterogenìa dei fini*. E quanto al principio che la storia è il cammino dell' umanità verso la libertà, la realizzazione sempre più perfetta della libertà razionale, bisogna osservare prima di tutto, che Hegel non ha più diritto ad essere considerato come l' inventore di questa teoria, di quello che l' abbia ad essere considerato come inventore dell' alfabeto (1). Basta risalire a Kant per ritrovare lo stesso concetto come fondamentale per la filosofia della storia.

Se non che, (ed è la seconda critica dell' Hermann), Hegel non solo è riuscito, (come abbiamo mostrato), a un concetto della libertà, che ne è la negazione; ma non ha neppure cercato di risolvere il problema della relazione tra la legge necessaria della storia e la libertà personale, ed ha immolato completamente questa a quella. Per via dell' identificazione della libertà con la volontà, e della volontà con la ragione, la libertà è virtualmente eliminata dalla storia, sebbene costituisca il carattere differenziale dell' operare umano. L' Hermann considera il problema della cooperazione della libertà con la neces-

(1) V. Flint, op. cit., cap. XIII.

sità nella storia come fondamentale, e ne dimostra a lungo la coesistenza. Ma crede che sebbene la filosofia della storia non possa sopprimere l' uno o l'altro dei due termini, non può neppure metterli d' accordo; e deve considerare la loro coesistenza, e più la loro cooperazione, come un enigma. Non credo difficile mostrare che questo enigma è artificiale, e deriva dalla separazione e dalla considerazione astratta dei due principii che si pongono come antitetici. Se la libertà nasce con la ragione sul tronco comune della coscienza, e ci è libertà solo dove ci è ragione; se la libertà non esclude la determinazione, se l' essere insieme delle volontà e delle coscienze individuali conduce ad una legge di coesistenza e di cooperazione delle libertà; se finalmente nella storia domina il principio dell' eterogenia dei fini, e il determinismo razionale, come il più generale nella storia, è la *legge di tendenza* che signoreggia su tutte le altre, il problema dichiarato insolubile dall' Hermann non par tale. Ma non potrebbe essere negata la verità della sua critica della libertà hegeliana, che non solo si risolve nella ragione, ma allora soltanto è davvero libertà, quando distaccatasi dalla personalità, nella quale solamente ha un significato intelligibile, si è annullata nella volontà-legge che è lo Stato. E finalmente, (e questo va detto per l' Hegel come per Kant), la libertà non è un fine per la storia, se non in quanto è un mezzo per ogni forma di progresso materiale e morale, e pel fine ultimo del progresso nella sua integrità

bilaterale, che è la *giustizia*, della quale la libertà è anche una forma. La giustizia, semprepiù largamente attuata nelle condizioni progredite dell'esistenza, è davvero il fine superiore, comprensivo, immanente del progresso umano. La *carità* è una forma relativamente inferiore, non ancora perfettamente liberata dall'egoismo, la quale è indirizzata a rimediare ai mali dell'imperfetta realizzazione dello ideale della giustizia. Nè mai forse, come oggi, la conversione dell'ideale della carità nell'ideale della giustizia è penetrata nella coscienza storica come l'ideale del progresso umano.

Non pertanto, lo ripetiamo, nessuno può disconoscere, che malgrado le angustie delle formule, e grazie al profondo senso storico dell'Hegel, e alla concezione idealistica, l'opera di Hegel presenta spesso interpretazioni, ricostruzioni, sintesi, che gettano sui periodi storici una luce inaspettata, dovuta non già al sistema, ma alla potenza mentale del pensatore; e che dalla scuola sua s'irradiò gran luce in tutti i dominii delle scienze storiche. Storia della filosofia, storia della logica, della poetica, dell'estetica, della morale, del diritto, delle arti; e sintesi filosofiche dei periodi storici maggiori e minori, e della storia universale, ebbero una ricca fioritura nella scuola dell'Hegel. E per due ragioni principali; che la concezione hegeliana è, nella sua generalità, storica; e che la storia e le scienze morali storiche studiano i prodotti delle *idee umane*, e sono perciò il dominio vero dell'idealismo.

Ditalchè, se una conclusione morale si dovesse trarre da questi modesti *appunti critici*, sarebbe questa; che ai grandi pensatori non spetta solo il biasimo iroso pei loro errori, ma la riconoscenza imperitura pel cammino che fecero fare all' intelletto umano, non ostante gli errori inevitabili nei quali per avventura incorsero, tanto più facilmente quanto maggiore fu in essi lo spirito di sistema. Anche perchè il pensiero umano si giova più degli errori fecondi dei grandi, che delle giuste ma sterili sentenze dei mediocri. In un epigramma a proposito di Kant e dei suoi interpreti, Schiller ha scritto: « Quanti mendicanti può nutrire un solo ricco! Quando i re costruiscono, i carrettieri hanno da fare ». Esercitiamo dunque liberamente la critica, ma asteniamoci dalle condanne irose ed irriverenti; giacchè è solo perchè siamo sollevati al disopra della loro altezza dalle loro braccia possenti, che la nostra mente vede più da alto e perciò più lontano.

INDICE